В. В. Колесов

Древняя Русь: наследие в слове

Мудрость слова

ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

СЕРИЯ
«ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА»

В. В. КОЛЕСОВ

ДРЕВНЯЯ РУСЬ: НАСЛЕДИЕ В СЛОВЕ

МУДРОСТЬ СЛОВА

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
Нестор-История
Санкт-Петербург
2011

ББК 81.2Нес
К 60

Колесов, В. В.

К 60 Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн. 4. Мудрость слова. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. — 480 с. — (Филология и культура).

ISBN 978-5-8465-0236-9 (Филологический факультет СПбГУ)
ISBN 978-5-98187-878-7 (Нестор-История)

В четвертой книге серии «Древняя Русь» автор показывает последовательное *мужание мысли* в русском слове — в единстве чувства и воли. Становление древнерусской ментальности показано через основные категории знания и сознания в постоянном совершенствовании форм познания. Концы и начала, причины и цели, пространство и время, качество и количество и другие рассмотрены на обширном древнерусском материале с целью *«изнутри»* протекавших событий показать тот тяжкий путь, которым прошли наши предки к становлению современной ментальности в ее познавательных аспектах.

Книга может быть полезной для всех, кого интересует развитие русской ментальности в ее драматических моментах.

ББК 81.2Нес

ISBN 978-5-8465-0236-9
ISBN 978-5-98187-878-7

МУДРОСТЬ СЛОВА

ОТ АВТОРА

Приступая к изложению вопросов, связанных с развитием древнерусских сознания, познания и мышления, следует напомнить содержание первых трех книг, касающихся изменения социально-экономических («Мир человека»), эстетических и этических представлений Древней Руси («Добро и Зло», «Бытие и быт»).

Уже в древнерусскую эпоху нашей истории (до XIII в.) происходило *расширение текста*: из отдельной словесной формулы путем подстановок, замен, изъяснений возникали легенды, сказания, мифы — произведения, которые донесли до нас смысл древних слов, синкретично емких, в символическом подобии вещам, и тем самым создали основу для создания новых понятий. *Знак* как вещественный смысл стал нечто *значити*, получил *значение* как образ самого знака, а в наше время, время точных научных понятий, выработал совершенно абстрактные понятия: *значимость* от *значить* и *знаковость* от *знак*. Древние словесные образы постепенно наполнялись новыми признаками, сплетались с расхожими (*знак* как *знамя* именует вещь подобно *имени*), сменялись более точными, а следовательно, все более отвлеченными *именованиями* понятий о человеке и мире, в котором он жил.

В кажущейся неподвижности средневековой культуры есть своя логика (она состоялась в словах) и динамика (она отразилась в делах). И та и другая держится двойственностью символических понятий об одном и том де реальном отношении, явлении или факте. Конкретно житейское, бытовое отраженным светом предстает в абстрактно высоком, в книжном, что по тем временам казалось одухотворенным неземной мудростью. Мудрость эта получена извне — в слове, в Логосе, основана на готовых образцах византийской культуры. Постоянное перетекание книжного символа в народный образ, как и обратно, истолкование символа народным образом создают напряженность духовного и интеллектуального тонуса русской средневековой мысли в той мере, какая находит отражение в слове и тексте.

Так и случилось, что в наши времена мы живем совершенно по другим законам языка и речи, чем наши предки; мы иначе думаем (когда думаем), иначе говорим (когда нам позволено), иначе делаем (а что тут скажешь?). Длительный путь эмоционального и интеллектуального развития полностью изменил человека, так что сегодня, например, интел-

лектуальное и чувственное развиваются параллельно, взаимно проверяя друг друга и смыслы обслуживающих их слов.

Время же, описанное в этой книге, почти на всем протяжении связано со схваткой язычества и христианства за умы людей, за их волю и чувства. Таков основной водораздел в текстах того времени и в слове, которое изменялось под напором новых идей и общественных настроений. Дело историков показать, как это происходило в философии и политике, какие еретические и глубинно народные («языческие») силы тут противоборствовали. Наша задача иная.

Основная задача исследования остается прежней: показать культурную историю восточных славян «изнутри», через оставленное ими Слово в духовности общественного сознания, еще не сложившегося в ментальность современного типа. Особо хотелось подчеркнуть воздействие классической греческой культуры на этот процесс.

Главный герой повествования — простой русич, преимущественно древнерусской эпохи, но отчасти уже и Московского государства, т. е. уже собственно великорус до начала XVII в. Сложение этических и эстетических норм как осознанной системы поведения и действия происходило в условиях конфронтации-сотрудничества языческого и христианского мировоззрений, борьбы с иноземными захватчиками и государственного строительства при почти полном отсутствии экономических, идеологических и информационных ресурсов. Исторический опыт поколений был заложен в нашей ментальности, сохраняется в народном русском языке, известен по классическим текстам. Изучение такого опыта становится насущной задачей. Многое пришлось испытать русскому народу в его стремлении выжить и сохраниться, одновременно не теряя надежды на то, что Правда всегда победит.

* * *

Искреннюю мою благодарность хочу выразить всем, кто тратил свое время и силы, чтобы помочь мне, автору, донести эти мысли и чувства до читателя.

25 декабря 2003 г.
Санкт-Петербург

ВВЕДЕНИЕ

Наука изучает не истины, а только необходимости или потребности, из них вытекающие.

Василий Ключевский

В первых трех книгах: «Мир человека», «Добро и Зло», «Бытие и быт» — много примеров, описаний и текстов, представляющих вещный мир объектов, опредмеченных в слове и потому сохраненных временем. Содержание этой книги — вечный мир идей, соотнесенных с миром вещным, и данный как процесс развития мысли, столь же полно отраженный в слове.

Мудрость слова — в его соответствии жизни.

Книга написана раньше других томов и в известном смысле стала теоретическим основанием для всего исследования. Однако при подготовке к изданию именно ее я переработал особенно основательно. Причин тому две.

Не имея возможности опубликовать исследование, отдельные его части я издавал в виде статей; вышла из печати также книга «Философия русского слова», в которой некоторые вопросы изложены достаточно полно. Теперь уже нет необходимости повторять изложение материала, можно сослаться на публикации, что я и делаю в нужных местах книги.

Вторая причина необходимой переработки текста связана с тем, что в последние годы были переизданы (или впервые изданы) многие важные труды, и я счел необходимым либо дополнить ранее привлеченный материал, либо сделать ссылки на новые издания, более доступные читателю, чем те, которыми я пользовался когда-то. Не всегда это оказалось возможным, за что приношу свои извинения.

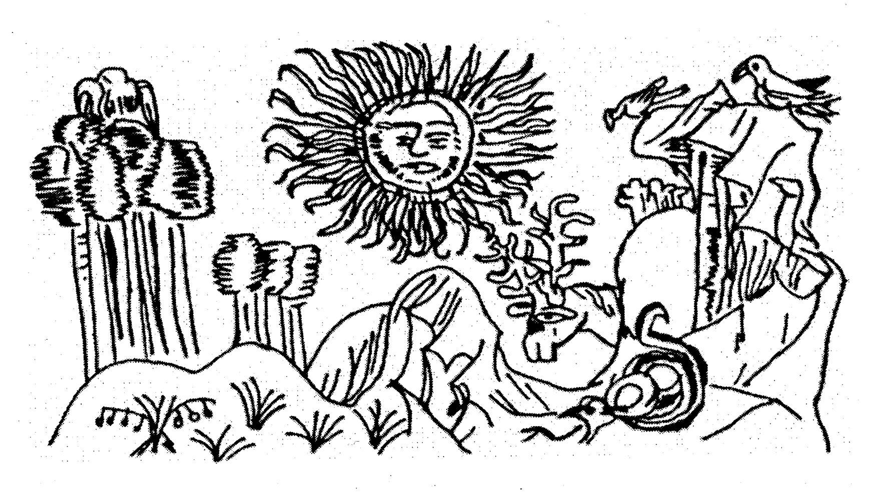
Чтобы понять культуру прошлого, необходимо войти в логику внутреннего ее развития, осознать ключевые ее особенности как бы изнутри, не теряя при этом и объективной исторической перспективы. Свою задачу я видел в том, чтобы по мере возможности показать тот путь, которым прошла в развитии мысль наших предков на определенном этапе духовного их развития. Это не собственно «русский путь», он мало чем отличается от тех движений разума, чувства и воли, которыми вы-

деляются другие европейские народы с общими для них исходными точками — язычеством, античностью и христианством. Но в русском случае все лежит на поверхности, развивается в сложном переплетении культурных источников и всегда заметно в своих проявлениях.

Читая книгу, не следует забывать, что основные принципы восприятия и познания мира в Средневековье решительно отличались от современных. Это уже не была эпоха безыскусного первобытного мифа, но и до науки Нового времени было еще не близко. Познание здесь облекается в художественные формы, а мир постигается не во внешних проявлениях, но в глубинах сущего и высокого, недоступного чувству и разуму, но открытого духу.

Впоследствии, объединившись, мир и идея мира, глубина сущего и телесность насущного дали удивительный сплав *идео-логии* (идеи в русском слове), представленной в классических текстах русской философии, — *русский реализм*. Тот самый реализм, который стал основой русской литературы и до сих пор пленяет читателей, создал великое русское искусство и заложил основательную базу для развития русской науки.

ГЛАВА ПЕРВАЯ



ЧУВСТВО

Проблема происхождения чувств в точности параллельна проблеме происхождения идей.

Михаил Бакунин

ЧУТЬЕ И ЧУВСТВО

Надобно сказать правду об этой идилической чувствительности: для массы сердец она служила только приправой чувственности, не смягчая чувства.

Василий Ключевский

В сочинениях начала X или даже конца IX в., в «Шестодневе» и «Богословии» Иоанна Экзарха Болгарского, довольно подробно описаны органы чувств и связанные с ними функции тела. Объяснялось это общей установкой компилятора на аристотелизм и на те сочинения христианской литературы, которые развивали номиналистические идеи Аристотеля. Интерес к человеку, конкретно к «вещи» телесного мира, обусловил такой выбор авторских предпочтений, и в результате «эстетический кодекс Средневековья» (как Д. С. Лихачев назвал «Шестоднев») на долгие времена стал своего рода энциклопедией положительного знания — древнерусский список 1263 г. обычно и переиздают сегодня.

«Тако же и въ насъ чювьства, рекъше (а именно) въкусъ, ухание, слухъ, зракъ», — говорит Иоанн (Шестоднев, л. 43а), совершенно забыв об осязании. В «Богословии» («Диалектике») утверждается точно: «Чувьства же суть пять: видъ, слухъ, обоняние, вкусъ, осязание... Чувьство есть сила душевная, приимительна вещьмъ, рекъше разумичьна; чувьства же удове (члены) — рекше удове, имиже чуемъ; чувьна же чутью подъпадаютъ; чувъ же — животъ, имый чутье. Суть же чувьства пять, тако же и чувьства пять. Чувьство видъ — чувитво же удове: виду, яже из мождень жилы (из мозга сосуды) и очи, чуетъ же зракъ по перьвому словеси масть, рекше лице...» и т. д., о каждом органе чувств и его конкретной функции отдельно (Богословие, л. 193, 190). В одном этом абзаце содержится множество тонких подробностей, которые необходимо понять.

О *чувствах* Иоанн говорит очень конкретно. Это не «зрение», а *видъ*, точно так же, как и *слухъ* и все остальные чувства для него еще конкретно-вещны — как *вкусъ* или *слухъ*. Это совпадение чувства и его ощу-

щения подтверждается длинным перечнем возможных ощущений. Например, на долю вкуса приходятся ощущения *сладьства*, *бридости* (остроты), *кысельства*, *оцьтьства* (едкости), *трьпости* (терпкости), *горести*, *сланости* (солености), *тукости* (жирности) и *сопельства* (клейкости). Для слуха *чуительно* 3, для осязания — 13, для зрения — 10, для обоняния 3 ощущения — всего известно 38 конкретных ощущений-восприятий, причем некоторые из них пересекаются; чаще всего дублируют друг друга основное для язычника — осязание и для христианина — зрение. Дифференциация органов чувств по их функции ясно видна древнему книжнику, и киевский диакон Иоанн в 1073 г. уверенно переписывает из болгарского сборника (созданного там же, где писался «Шестоднев»), понимая всю ироничность сказанного: «Не слухомъ глядаемъ, а очима слышимъ, а ноздрьми въкушаемъ, а языкомъ обоняваемъ» (Изб. 73, с. 43).

Кроме того, чувства описаны синкретично, орган чувств и само ощущение или источник ощущения и связанное с ним ощущение обозначаются общим словом, взаимно восполняют друг друга до неразрывной цельности субъекта и объекта, как орудие и результат действия, которые, видимо, еще не расчленены в сознании: *ни языка ни слуха требующе*, — говорит и сам Иоанн, хотя в принципе язык (орудие речи) и слух (воспринимающий результаты его действия) уже различаются. В соответствии с греческим текстом Иоанн понимает различие между органом чувств и чувством: «елико бо око зерцаниемь, или ухо слышаниемь, или ноздри обухания силою, или уста словесемъ и еще же вкусом, или осязанием держаниемь» (Шестоднев, л. 237а). Особенно важно, что и ангелы «подають светъ и видение» — источник ощущения (свет) и его восприятие («видение») совмещены, хотя осознается разница между ними как различными с точки зрения воспринимающего «свет». Но дело в том, что позиция воспринимающего в этой культуре менее всего важна. Важно показать источник и его результат как данные вне сознающего субъекта, который тем самым есть объект божественного действия. В этом и состоит все отличие от современных нам представлений об источнике света и способности его воспринимать.

То же подтверждается и терминами-словами, которыми пользуется Иоанн: чувство-ощущение и орган чувства обозначаются общим словом *чувьство*, хотя уже есть слово *чувьствие*, которое значит ‘ощущение’, и *чутье* с тем же значением, но с оттенком, который близок к современным представлениям об интуиции. Ощущения тепла или холода посредством осязания — *чувитво*, но само по себе тепло — *чувьство* для тела. *Чувьством* называется также орган чувств — например, два

уха или два ока, или две ноздри, или две руки, или язык и губы — всё это парные *чувьства*, то, чем ч у ю т. Следовательно, наряду с исходной слитностью органа чувств и связанного с ним ощущения возникает дифференцирующее их различие: *чувьство* и *чувитво*. Вдобавок, выделяется и то, что́ именно ощущается (*чувьна*) и тот, кто ощущает, чувствующий и чуящий (*чувъ*), и общая способность к чувственному познанию (*чутье*), и действие, связанное с этим (*чуяти*), и даже качественная оценка этого действия (*чуительно*, т. е. чувственно, посредством чувств). Все это пока очень зыбко, неустойчиво, значения слов определяются контекстом. Все понятия, показывающие различение, идут по линии словообразовательной, путем отпочкования от общего корня, смысл корня пока еще важнее всяких суффиксов, уточняющих смысл. Внутренняя форма корня ведет процесс смыслопорождения, отталкиваясь от реально вещного мира; Иоанн специально говорит, что мочка уха, имеющая разные части, не получает слов для их обозначения исключительно потому, что кроме позиции для серьги, которую можно вставить в этот «конец» уха, никаких других функций не имеет. Это попытка проникнуть в процесс познания путем и м е н о в а н и я частей целого аналитически, т. е. научно. Чувствуется, что и сам словообразовательный ряд создан автором, многие его термины впоследствии никогда не употреблялись; это попытка приспособиться к переведенному тексту, который пока еще трудно передать с помощью коренных славянских слов. Таких слов просто нет или же они не сведены в систему, часто смешиваются в своих значениях. Даже органы чувств называются то *чувьствами*, то *чувитвами*, то *чутьем*. Временами Иоанн как бы забывает, что сам же установил совершенно иное соотношение между славянскими словами и их греческими эквивалентами. Слишком аналитична (следовательно — теоретична) для него и его современников подобная дробность представлений об одном и том же, на его взгляд, чувстве, и он постоянно сбивается с верного пути. Только три существенные особенности греческих первоисточников кажутся ему вполне ясными, он постоянно возвращается к ним, никогда не отклоняясь от сути. Кажется, только они и совпадают с общими представлениями славянина, вчерашнего язычника, уже овладевшего тайной отвлеченной мысли.

Во-первых, это то, что чувство — сила души, которая служит уму, снабжая его сведениями об окружающем мире. У каждого человека есть душа, «еюже кыждо животъ [каждое живое существо] живетъ и чюетъ и ходитъ» (Шестоднев, л. 186). Человек отличается от других представителей живого мира («животовъ»), например, от растений — в этом основное утверждение книги и выраженного в ней мировоззрения.

У животных нет души и, следовательно, их чувства не служат рассудку; их чувство вообще есть нечто иное, чем чувство человека; говоря иначе, животные и растения не чувствительны.

Второе касается иерархии чувств. Она многозначна. В разных местах своих сочинений Иоанн изменяет их перечень, но чаще всего дело представлено так: слух — вкус — обоняние — осязание — зрение; иногда зрение и осязание меняются местами, но лишь потому, что дублируют друг друга и, кроме того, *посязание* позволяет «видеть» более дробно, чем зрение. Осязание эквивалентно зрению и местами описывается как равноценное зрению и для язычника тоже самое высокое чувство. Так, о Боге говорится, что «он не видимъ, не осяжимъ, не описанъ», «не образьнъ, и не осяжимъ, и не видимъ». Славянин видит преимущества зрения, но и с осязанием ему расставаться жалко.

Как это обычно для христианского текста, здесь выражено троякое отношение к объекту, но в качестве третьего члена иерархии показано изображение Бога, его можно и видеть, и осязать, но это не икона, а «болван» — идол. В логическом смысле нет никаких оснований для подобной триады, но в представлении автора только такой ряд и возможен. Ведь одновременно, не включая нового предложения, автор обозначает и высокую степень почтения (высокие чувства осязания и зрения), и совмещенность чувств, способных воссоздать представление о Боге. Равным образом и солнце способно, с одной стороны, «освещати очеса человеческа», а с другой — «даяти путь», т. е. и зрению, и осязанию давать возможность для проявления их действий. «Осяжете мя, рече, и видите», — говорит воскресший после распятия Иисус, обращаясь к своим ученикам; эту фразу Иоанн повторяет в своих сочинениях, ссылкой на Писание стараясь утвердиться в мысли, что осязание столь же авторитетное чувство, что и зрение. Зрение и осязание помогают друг другу, зрение развивается из осязания, еще не до конца разорвав связывающую их родовую нить, так что и словесных средств для разграничения их функций пока нет. Напротив, зрение и слух как бы отталкиваются друг от друга, представляют собой различные средства познания. «Паче же извѣстнѣе очима видѣти, неже словесем сказается», а с другой стороны, человек «наобразованъ, якоже видѣвъ или слышанием» (Шестоднев, л. 216 об.). Зрение лучше слуха, но свои знания о мире человек получает и с помощью слуха.

Два остальных чувства в противопоставлениях и попарных сближениях не участвуют. Они нейтральны в отношении к познанию и свободно включаются в любой ряд как дополнительное средство вос-

приятия мира. Ни вкус, ни обоняние в своем составе не имеют объективно значимых ощущений. Они субъективны. Вкус и запах (обоняние) становятся оценочными характеристиками, переходя на уровень этических и эстетических ценностей. Что такое, например, три степени обоняния: «добровоние — злосмрьдѣние — и посреде того»? Каждый человек может пополнить этот ряд собственными ощущениями, которые не совпадут с ощущениями других людей, поэтому сюда и проникают оценочные уточнения: не просто *воня́* как 'запах' (исконное значение слова), а *добровоние*; не безразличный запах *смрад*, а *злосмрадие* и т. д. Что может быть «посреде того»? Просто запах? Но его уже нет в этом ряду с противоположностью доброго благовония и злого смрада.

Сравним эту иерархию с современной, представленной физиологом. И. М. Сеченов замечал, что у глаза семь реальных реакций (цвет, плоскость, величина, удаление, направление, телесность, движение), у осязания девять, у слуха три, а у обоняния и вкуса по одному — всего 21 чувственный признак в различных комбинациях способен создать предпосылки для восприятия самых сложных явлений. Некоторые чувства дублируют друг друга, например, пространство определяется осязанием и зрением. С другой стороны, одно и то же чувство, совершенствуясь в процессе жизнедеятельности и закрепляясь в словесном знаке, позволяет все глубже познавать сам смысл такого чувства. Так, зрение как самостоятельное чувство осознавалось и тогда, когда оно фиксировало только движение, позже — еще и пространство, и плоскость, — и позже, когда с помощью зрения стали развиваться цветовые ощущения — и отношение к свету как к сакральной ценности. В чувстве это всегда зрение, но в мысли один этап постижения мира следовал за другим, каждый раз подкрепляясь новым словом или новым его значением (Сеченов, 1943, с. 132 и сл.).

Наконец, во всех текстах Иоанна особое внимание уделяется *зрению*. Зрение — это, собственно, не *чувьство*. Целые главы посвящены рассуждениям Иоанна о том, что «разумный» и «видящий» — одно и то же, в познании «елма же и видимъ и знаемъ» равноценны: «Да и луны убо не можем очима мерити, нъ мыслью», да и вообще один только человек и сотворен таким образом, чтобы «очима и умом на небо глядати» (Шестоднев, л. 145 об.). «Та же видимаго и чуемаго мира Богъ разумьнааго и чуемаго человека сътвори» (Богословие, л. 261). Разумный и зрячий — одно и то же. Видеть — не значит просто чувствовать; видеть — это понимать. Вся 49-я глава «Богословия» посвящена этой проблеме: чтобы ведать — нужно видеть.

В «Шестодневе» вообще много указаний на то, что органами чувств «дръжимъ къ видимыимъ и чюемымъ — на съглядание срѣдою грядеть чюемыхъ» (Шестоднев, л. 216); «то тѣмь суть видими, а намъ не знаеми» (там же, л. 10) и т. д.

В связи с этим говорится одновременно о *зрении* и о *чутье*. *Чутье* тут, кажется, совпадает с той вегетативной силой общего ощущения, которая так интересует современных психологов, а философами именуется интуицией. Иоанн часто говорит о *чутье* и *приятье* (Богословие, л. 192), об ощущении и понимании, и нерасчлененное пока что представление о *приятье* каким-то неопределенным смыслом соотносится с очень поздним в истории нашего языка термином *понятие*; это также связано с мышлением, с рассудком, а через них и со зрением. Все процессы умственной деятельности, например, в отношении внимания, Иоанн передает с помощью глагола «зрения»: «Смотри же ми сьде зѣло!», «а и сам попытай, да видиши, нѣли то тако?», «ти смотри ми, да ти скажу» (растолкую смысл сказанного) и т. д. И эта третья особенность изложения Иоанна особенно существенна. Для славян X в. действительных органов чувств было четыре, до пяти восполняли указанием на язык и речь; например, в «Александрии»: «языкъ, слухъ, указание (доказательство), възоръ, посязание, чрево (вкус)». Зрение в их число не входило. Оно сакрально, одновременно отражает и слитное представление о «*светевиде*» (т. е. «идее», это греческое слово одного корня со словом *видъ*), и разграничение между осветленным *Оком* и вполне телесным *глазом* (слово появляется с XIII в. — русифицированная форма германизма *Glass*).

ОСЯЗАТЬ ПОСЯГАЯ

Розжуй-ко, чем пахнеть!

Аввакум Петров

Описание органов чувств и их функций в древнерусских источниках отражено весьма противоречиво. Долго сохраняется синкретизм словесных обозначений. Во второй половине XVII в. протопоп Аввакум легко пользуется сочетаниями вроде приведенного в эпиграфе: смешивая вкус с запахом, он имеет в виду слух и зрение (*Посмотри да послушай!*), но при этом обращается к рассудку и мысли (*Да пойми ты!*). Такое словоупотребление можно было бы принять за ме-

тафору, но у Аввакума метафор нет — он предпочитает метонимии; вся образность языка этого автора ориентирована на архаические типы мышления «от чувств и вещей». Впрочем, подобное смещение смысла по функции характерно для многих языков, отражаясь, между прочим, и в греческих текстах, и, несомненно, выражает древний синкретизм органов чувств и их функций. Характерно в этой связи отсутствие указаний на осязание. Подобно тому как зрение — не (телесное) чувство, так и осязание — не идеально.

Органы чувств, именуемые вкусом, запахом, слухом и зрением, не все одинаковы, — утверждает «Шестоднев», но зависят в своем распределении от многого: если хочешь чего вкусить, то, пока не прикоснешься языком, не ощутишь, не осознаешь вкуса; ибо это чувство крепкое (сильное, интенсивное), но не может различать издалека, тогда как запах различают и издалека, слухом — еще дальше слышат, но зрение и слуха «обширней» («зракъ слуха скорѣе есть»), так что видеть можно вдаль и с горы высокой; но лучше зрения ум, он и яснее («но умъ и зрака скорѣе есть и яснѣе»), потому что способен постичь и небо, и землю, и море, и всё, что в нем обретается; по этой причине умом называют и Бога (в греческой традиции Νοῦς 'ум') (Шестоднев, л. 35 об.–36).

Слово *осязание* — церковнославянизм искусственного происхождения, в древнерусском языке ему соответствовало слово *посязание*, не отвлеченный термин, как *осязание*, а вполне конкретное указание на прикосновение к чему-либо. Еще в XVII в. *посязати* значит 'прикасаться', как и равнозначное ему *посягати*. У Иоанна Экзарха *посазание* Фомой ребер Господних — это ощупывание путем касания; в греческом оригинале слово ἁφή 'прикосновение, схватывание'. Никто не может дойти до рая, «понеже около его есть огненая стѣна, д о с я з а я до небеси» (Луцидарий, с. 47).

Соотношение форм *посагати* / *посязати* — то же, что и в именах, образованных от того же корня: *стега* > *стежка* / *стезя*; фонетическое расхождение форм произошло давно, уже успели образоваться промежуточные формы типа *посягати*. Каждое изменение формы закрепляло какое-то новое значение, возникшее в процессе семантического расхождения и очень важное для обиходной речи. Общий смысл корня **sag-* / *sęg-* (второй вариант с носовым «а») — 'застегивать', объединяющий разрозненные части в общем целом. Исконное значение исходной глагольной формы *посагати* 'вступать в брак', следовательно *посягати* 'покушаться на...', даже как бы 'замыслить', откуда, с изменением согласного в корне, *посязати* 'касаться чего-либо' (в случае женитьбы — «кого-либо»). В русских говорах *посаг* 'свадьба'. Отсюда и *посаженые*

гости на свадьбе (со стороны невесты), да и в литературном языке сохранились слова этого корня, в древности связанные с тем же обрядом: *присягати* 'при-коснуться', *присяга* (клятва на верность), *до-сягать* 'доставать, хватать (тянуться рукой, касаясь)' и пр. Есть еще архаическое слово *сяг* 'расстояние в пределах вытянутой руки'. Старая мера *сажень* (в древнерусской надписи 1068 г. *сяжень*) 'три аршина' определялась пространством, которое можно измерить протянутой рукой (т. е. коснуться); руки были разной длины (в нашей истории были и «долгорукие»), да и простирались они в разные стороны, так что и *сяжени* могли быть разными. Косая сажень — от кончика пальцев вытянутой правой руки до пятки левой ноги, двумя руками в размах — маховая сажень и т. д. Русский стиль плавания — *сажёнки* — размахи руками с погружением их в воду.

Посаг — вступление в брак, «застегивание» брачующейся пары в семейную у-пряж-ку, после чего муж и жена (уже совместно как *малжена*) и становились *су-пруг-ами*, т. е. сопряженными в *пругло* — 'силок для ловли зазевавшихся птичек, ловушка'. «Брачиту жену, — говорит один автор, — посягають» (Козма, с. 120, 143). Как это происходит, красочно описывает средневековый «Чин свадебный», сохранившийся в одной из редакций «Домостроя».

Не раз писалось, что греки большое значение придавали зрению, латиняне — вкусу (как можно судить по их лексике): «...Это различие ощущений как источника идей характеризует эти два народа, которые играли такую большую историческую роль: один — в эволюции мысли и в ее поэтическом и пластическом проявлении, а другой — в выработке права, в суровом умењи управлять людьми и народами, и в объединении античного мира» (Лафарг, 1931, с. 32). В египетских идеограммах человек, подносящий руку ко рту, — символ мысли и мышления. Греческая *идея* соотносится со зрением, а латинский *вкус* с *sapientia* (*sapio* 'иметь вкус или запах'). Носители западной культуры минимально пользуются признаками запахов в результате культурных запретов (связаны с выделительными функциями, которые не способны помочь при ориентировании в пространстве) (Брунер, 1977, с. 100; ср. с. 276).

Для средневековых славян таким наводящим на размышления чувством было скорее всего осязание. Оно непосредственно связано с действием, с трудом и прикосновением. Этого не скрывает и Иоанн Экзарх, в «Шестодневе» неоднократно возвращаясь к утверждению: «Истиннѣйше же чювьство всего живота (всей жизни) человекъ имать, еж(е) посязати и разумѣти от посязания, таче потомъ (и только потом) и вкусъ, и при другыхъ чювьствѣхъ» (л. 240 а). Конечно, это не значит,

что славяне слепо бродили по миру, прикосновением к вещам постигая их суть. Речь идет об исходном, именно «наводящем» чувстве. Зрение для них столь же важное чувство, поскольку «основу ориентировки человека в его среде составляют именно зрение и руководимое им осязание: *рука* и *глаз* образуют для человека мир в е щ е й... и именно глаз, очевидно, при этом с в я з ы в а е т переживания различных людей. Остальные чувства подчиняются ему, координируются с ним и через него в свою очередь попадают в сферу общего понимания людей» (Богданов, 1910, с. 14).

Может быть, поэтому в народных обозначениях органов чувств осязания нет. Осязание представляет собою как бы точку отсчета, естественный субстрат для всех остальных органов и их ощущений, что прекрасно отражает и общее отношение к познавательному процессу, издавна характерному для сознания славян: мало видеть или обонять, следует еще и пощупать.

Язык сохранил множество остатков, способных показать логическую направленность в формировании важных для мышления чувств-ощущений.

Так, глаголы *внушать* и *внимать* более раннего происхождения, чем *вкушать*. Первые два в своем составе содержат древнейшую приставку *вън-* (соединенную с корнями *ух-о* и *им-ати*), в третьем же случае имеем новую приставку *въ-*. Внушают ухом (это слух), внимают носом (это обоняние), вкушают ртом (это вкус), но переносное значение одинаково у всех глаголов: 'воспринять' разумом посредством определенного органа чувств. Исторический словарь очень точно описывает изменение значений древнейшего из трех глагола *внимати* (СлРЯ, 2, с. 240–241): носом «внимаемъ и износимъ» (обоняние) — воспринимаем же любым органом чувств (с конца XIII в.) — воспринимаем умом («внимати вам въ умы своя» — XV в.) — вникаем в суть (мысли: «отъ васъ внимающе просвѣтимся» в «Стоглаве» 1551 г.). *Внимание* становится *пониманием* с тем, чтобы со временем превратиться в *понятие*.

Но внимание — это условие памяти. Долгое время остается неясным, что важнее: сосредоточить внимание на п р е д м е т е или обратиться к памяти о нем в его и д е е. Если предмет налицо, чувство лучше и острее памяти.

Кирилл Туровский в XII в. передает слова Богородицы: «Слушайте, небеса и море с землею, внушайте моихъ сльзъ рыдание!» Внимайте. «Убеждают» внушением уже достаточно поздно.

То же и с *вкушением*. В переносном значении '(эстетически) познавать' глагол *вкушати* известен с XVI в. (СлРЯ, 2, с. 205).

Любопытна эта обращенность к предлогу-приставке *въ(н)*-, которая всегда употреблялась в значении 'входить внутрь'; *вън-утрь*, где *утроба*. Обоняние и слух как средства восприятия отдаленных предметов находятся на первом месте. Индивидуальные восприятия по ближним сходствам собираются в видовые чувства, которые мало-помалу формируют родовые группы — понятия как составы мысли. Но все-таки исходным элементом восприятия мира было самое общее представление — переживание от столкновения с этим миром.

ЧУВСТВО ЖИЗНИ

Это же можно назвать и софийным чувством жизни, которое позволяет опознавать божественную основу под корою естества.

Сергей Булгаков

Слово, передающее смысл такого комплексного ощущения, хорошо известно до сих пор: *чуять*, *чутье*. Иногда его употребляют в значении 'слышать' (остаток древней глагольной формы в междометии *чу*!), иногда в значении 'обонять' (*чувствуешь* — пахнет?), но, в сущности, здесь всегда имеется в виду представление об осязании, касательстве и касании. Это самый надежный ориентир в мире, к тому же он и проявляется в непосредственной близости от объекта. Тут не обманешь. Как правило, это общее чувство «касательства» часто сопутствует зрению, совпадая с ним по функции в обозначении «объективного созерцания» (Нуаре, 1925, с. 82), не окрашенного в субъективные впечатления вкуса, запаха и звука. «Впечатления общего чувства бедны содержанием и так неясны, — заметил Потебня, — что ни отдать себе в них отчета, ни передать их другому нет никакой возможности; но сила чувства неудовольствия может быть так велика, что почти совершенно подавляет содержание впечатления»; соотношение органов чувств в их отношении к «общему чувству» сначала дает вкус и обоняние, затем идет осязание, потом слух и, наконец, зрение, причем каждое последующее чувство увеличивает раздельность впечатлений при общем качестве индивидуальных и субъективных переживаний, сопровождающих этот процесс (Потебня, 1976, с. 89–91). Вместе с тем увеличиваются интеллектуальные возможности чувства и его объективация —

при развитии от «общего чувства» к зрению уменьшается относительная важность чувства для самого́ организма. Например, потеря слуха или зрения терпимы, но «утрата общего чувства есть смерть» (там же).

Взаимная связь органов чувств и материальной среды, поставляющей им информацию, вполне ясна, об этом писал еще Иоанн Экзарх: «Гласъ (звук) бо е створенъ слуха дѣля, и слухъ гласа ради, а иже нѣсть въздухъ ни языкъ плотянъ (если нет ни воздуха, ни языка во рту), ни ухо, ни слухъ, акы бродъ завъивъ (точно путь перекрыт), имьже чютье въсходитъ въ главу къ уму, и тъпаниа, и плюсканья (и звучания, и шумы) уму разумѣти даеть, то на кою потребу глаголати суть и словеса (так зачем тогда и произносить слова-то?)» (Шестоднев, л. 63 об.). *Чютье* — это комплекс ощущений и осознаний, для которого неважен источник информации и путь его получения (вкус, слух, запах), но существен сам с м ы с л полученной информации. Это не ум, не рассудок, не мысль и даже не душа, потому что в другом месте Иоанн пишет о земле или воздухе, «якоже ни ума не иматъ, ни мысли, ни душѣ, ни чютия» (там же, 13 об.). Скорее всего, это интуиция, глубинное подсознание. Само ощущение понимается как содержательно важное, восприятие существенно важно как субстрат понятия, и потому слово *чютие* столь же родовое, как и видовое (осязание) понятие. В иерархии чувств зрение стоит столь же высоко, потому что в этой культуре ***невидимое осознается как непознаваемое***. В «Шестодневе» часто повторяется суждение относительно некоторых объектов мысли, что «видимо и домыслимо» (небо) или «невидимо и недомыслено» (Бог). Мысль, отчужденная от осязания, вполне может воспарить посредством зрения, хотя и тут всего лишь до известных пределов. Например, луну «не мозѣмъ очима мѣрити, нъ мыслию» (там же, л. 148), подобно тому, как и в «Слове о полку Игореве» князь «мыслию поля мерит».

Само упорство, с каким древнерусские книжники до XV в. настаивали на необходимости различать органы чувств по их функциям, кажется неслучайным. Особенно выделяется зрение. Слова Епифания Премудрого о том, что «видѣние есть вѣрнѣишее слышания», подчеркивают особое отношение христианских воззрений к зрению и оку (Жит. Стеф., с. 1).

Вполне возможно, что в идеологическом отношении перенесение внимания от осязания к зрению (как врат осознания и мысли) только что завершилось. Теперь создалось совершенно гармоничное соотношение, включающее в себя сразу несколько ключевых понятий, пришедших с неоплатонизмом в начале XV в.: *идея — видъ*, *образъ — образа́*, *зрение — видимость* и т. д.

Все древние народы проходили этот путь. В Ветхом Завете Моисей с л ы ш и т Бога, В Новом Завете его уже в и д я т. Сам Иоанн Экзарх обращается к своим читателям не по-старому «послушай!», но «посмотри!», «видиши ли…»; ему чрезвычайно близко высказывание, согласно которому «паче бо извѣстнѣе очима видѣти, неже словесемь сказаеться» (Шестоднев, л. 34), парафразом которого являются не только реплики Епифания Премудрого, но и многих других, вплоть до протопопа Аввакума. То же самое в области права: свидетель именуется *послухомъ*, *видокомъ* и *свѣдетелемъ*. Важно было указать на качество и достоверность свидетеля: он либо слышал о преступлении, либо непосредственно видел, либо просто о нем знал (ведал — с конца XIV в.). В современных представлениях переносные значения слов разграничивают, например сферу общественно-политической и научной деятельности. Первая обычно пользуется словами со значением слуха (*высказывание*, *договор* и пр.), вторая — зрения-вида (*точка зрения*, *видно*, *заметно*, *кажется*, *образуется* и пр.).

Потенции ума и зрелости мысли теперь определяются по состоянию и возможностям глаз — органа зрения; зрение становится «интеллектуальным чувством» и одновременно облагороженно нравственным, очищенным от скверны естественных отправлений организма и окружающей среды. В «Шестодневе» упоминаются поверия, связанные со зрением (Шестоднев, л. 214 об.): если человек часто мигает — у него и ум на одном месте не стоит; если долго не мигает — ни стыда ни совести нет, а тот, кто «средний» между ними — «нрава добраго». Преимущество зрения перед слухом Иоанн видит в том, что от зрения видимое сразу поступает в мозг (в *мождени*), а через ухо, как мы уже видели, существует сложная система передачи информации в мозг (там же, л. 215 об.). После XV в. мудрый книжник уже убежден, что у него два зрения: мир можно видеть «телесныма очами» и «умными очами»; об «умных очах» говорит еще протопоп Аввакум, имея в виду идеальные ***виды идеи***. Но еще и для него базовым чувством остается осязание. Только оно убеждает, что перед тобой не *мечеть*, а реальная вещь. Когда Аввакуму показалось, что церковное облачение исчезло из шкафа, он, «приступивъ, их пощупалъ, а онѣ висятъ по-старому на мѣсте» (Жит. Аввак., л. 98).

В известной притче о слепце и хромце Кирилл Туровский, русский писатель и проповедник второй половины XII в., под слепцом понимает духовное лицо (епископ Федорец) — по современным нам понятиям он интеллигент, а под хромцом — светское (князь Андрей Боголюбский), ибо «хромает» власть. Самое главное при этом состоит в том,

что взаимное понимание людей теперь основывается ***на общем поле зрения***, они видят одни и те же предметы, качества, события, факты и т. д. Теперь они не просто ориентируются в окружающей их среде, соизмеряя пространственные масштабы, но совместно сознают этот мир — категорию более сложную, поскольку такой «мир» содержит в себе не только и не просто предметы и вещи, но также и чувства, и мысли, и нравы, которые постепенно сгущаются в нравственность.

Все то совместно понятое, что постигнуто в трудовой деятельности, в конечном счете посредством зрения, кристаллизуется в словесных образах и выражается в понятиях, отражающих совместный опыт коллектива. Особое пристрастие славян к *чютью* также показательно. Реальность мира предпочтительна не в его зримости, потому что и глаз может обманывать, а в его ощутимой телесности и вещности. Понятие — то, что схвачено прикосновением руки, отъято взглядом с целью выделения, но вовсе не изъято из природной стихии, которая продолжает существовать одновременно и притом в связи с помысленным образом той же самой стихии. Мир удваивается: кроме вещи, столь же ценной оказывается идея вещи, т. е., в соответствии со значением греческого слова, ***вид*** вещи. То, что заметно, что явлено в мир, но вместе с тем содержит в себе свою идеальную сущность.

С XV в. такое представление усвоено идеологически. Переводы «Ареопагитик», включенные и в Великие Четьи Минеи — энциклопедию XVI в., подтверждают истину славянского *чютья*: воспринимаем мы все по частям, но целиком ухватываем («воспринимаем») только в идее: «Мы въ частныхъ чювьствительницахъ: ино бо слухъ и ино зрѣние и ина подобнѣ… или чястными убо еже по чясти разумѣнми» (Ареопагит, л. 547).

В русском языке много сочетаний со словом *рука* типа «коснуться рукой» — *коснуться вопроса*, они утратили конкретность образа, став отвлеченным обозначением всякого рода приближения к истине. Реальность предметов, качеств, действий также определяются рукою, поскольку рука связана с конкретной деятельностью. «За погляд денег не берут». Уже в XI в. русские книжники, такие как Нестор-летописец, понимали, что окружающий мир в его осознании — это то, что *з р ѣ е м о*: он существует до тех мест, пока в и д е н.

Византийско-христианская традиция с сакрализацией света и зрения постепенно входила в обиход русских людей, хотя еще и долго сохранялись конкретные обозначения видимого пространства посредством привычных выражений вроде «куда стрела долетит», «куда топор и коса ходили».

Сравнение с другими народами и культурами здесь неуместно. Оценивать принципы идеализации признаков по фактам языка невозможно, не вступая в противоречие с реальным положением дел. В конце концов, были разные люди, и по-разному они жили. Что точнее отражает реальность мира — еще вопрос: вкус художника, или зрение мастера, или руки того и другого. Но чутье славянина в конце концов привело к обостренному развитию чувств, земных и вполне определенных. Устное творчество требует острого слуха, письменное — умения видеть.

Но чувство как знание выше мудрости, чувство и есть мудрость, и культ чувства (но не только чувства) становится важным компонентом славянской ментальности. Нужно лишь помнить, что сугубое доверие чувству как мудрости не означает предпочтения индивидуально личному ощущению; речь идет о ***сознательном чувстве*** общей правды, на которой основана традиция. Это *со-знание* — совместное знание о том, как чутье решает проблемы и помогает сделать выбор. Мудр блаженный, мудр юродивый, но не потому, что его «Бог обидел» — напротив, Бог наградил его тонким чувствилищем сродни интуиции, даром пророчества. Вся средневековая Европа такова: люди больше доверяют чувствам, с помощью которых видят вещи в непосредственной близости от себя. Такие ощущения организуют не понятие вовсе, а ***представление*** вещи в ее образе. Средневековое визионерство, частые случаи коллективного помешательства на определенной идее, вера в истинность помысленного — всё это в одинаковой мере свойственно всем народам Средневековья и не раз описано (Карсавин, 1915). Для средневековых схоластов даже «концепт» вовсе не понятие, а именно представление. Европейские языки, как и русский, не знают «понятия» до Нового времени; так, уже давно отмечено, что немецкое слово *Begriff*, которое теперь означает именно понятие, еще не так давно означало просто *вос-приятие*, или *Vorstellung* (Мюллер, 1891, с. 54). Необходимо это отметить, чтобы и здесь, и в дальнейшем не возникало упреков в том, что мы слишком упрощаем русскую ментальность древнерусской эпохи; напротив, во многих отношениях она была выше и чище, чем на Западе, хотя бы потому, что славяне приняли христианство на несколько столетий позже других народов. Очищающая сила язычества еще сильно влияла на нравственные установления того времени.

После этого общего очерка нам предстоит решить две задачи, а именно: определить изменение смысла слов *чувство*, *чютье*, которые в разное время связывались преимущественно с каким-то одним,

вполне определенным органом чувств, наиболее важным в данный исторический момент; по возможности установить, в какой момент общего развития органов чувств в процесс включался язык, а собственно, и речь как коллективное средство сохранения полученного знания.

Как можно понять из исторических сопоставлений (ЭССЯ, 4, с. 131), *чюти* восходит к корню со значением ‘охранять, беречь, постоянно находиться настороже, чутко вслушиваясь, всматриваясь, внюхиваясь в окружающее’, — чувства составляют передовой отряд защиты от внешних воздействий и нападений. Очнуться — значит насторожиться, приводя в состояние готовности все свои чувства, «аки от сна ощутивъся» — «всѣхъ благихъ чювьствия усладити могущая» (Жит. Николая, с. 69, 78). В одних славянских языках представление о «чутье» связано со слухом (русское диалектное слово *чуть* ‘голос, звук’), в других — со зрением, в третьих — с вкусом, а Иоанн Экзарх склоняется к мысли, что чутье — это прежде всего обоняние (Шестоднев, л. 218). В Словаре В. И. Даля *чутье* определяется как познавательная способность, действующая на основе любого органа чувств, кроме зрения, но, главным образом — слуха. Острота слуха и есть чуткость. В том же «Шестодневе» *чютие* — это αἴσθησις ‘чувство, чувственное ощущение’ или συναίσθήσις ‘совместное ощущение’ сразу всеми органами чувств, а *чювьство*, *чювитва* соответствуют греч. αἰσθητήριον ‘орган чувств, чувствилище’.

Иоанн Экзарх говорит все-таки не об осязании, он использует слово *посязание*. Речь идет о губах: «Да тѣмь и удобь има есть двизати, истиньнѣйше чютие всего живота человекъ имать, паче потомъ и въкусъ при другихъ чювьствѣхъ хуждьшии есть» (Шестоднев, л. 218). Это замечание важно для различения чутья и чувства: второе здесь органы чувств, а чутье — собственно ощущения. Шестоднев описывает осязание губами и языком, т. е. вкус, но *чютие* в этом тексте — все-таки обоняние. Выясняется внутренняя связь всех этих обозначений. Осязает не только рука, но всякий вообще член тела, как только он имеет возможность д о с т и ч ь (*досячи*) объекта своего интереса. Осязание синкретично благодаря своей многофункциональности. Эта точка зрения еще целиком антропоцентричная, Иоанн и не скрывает этого, то и дело утверждая, что человек есть м е р а своих органов чувств: то хорошо, а это — хуже.

МЕРА ЧУВСТВ

Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), — одним словом, человеческое чувство, человечность чувств, — возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе.

Карл Маркс

Можно ли все это понимать таким образом, что и все остальные органы чувств осознавались долгое время очень конкретно, как «врата чютьям»? По-видимому, да, потому что и само по себе *чювьство* понималось еще конкретно как чувствительность и даже чувственность. В некоторых местах своих творений Иоанн Экзарх говорит об удовольствиях, получаемых от некоторых чувств. *Чювьство* пока еще и объект, и передатчик, и результат восприятия, и нас не должен смущать суффикс отвлеченного значения: в те далекие времена эти суффиксы выражали идею собирательности и совмещенности, а вовсе не отвлеченное значение.

Косвенные данные подтверждают, что для древнерусских авторов по крайней мере до XII в., *чютье* — это осязание, до XV в. — слух, а после XV в. — просто интуиция как отработанная в опыте форма мысли. Характерно, что для русского языкового сознания зрение никогда не стало на уровень чувства и всякая чувствительность проистекала главным образом от «слухов» и слышания.

Если, кроме того, воспользоваться словами, обозначающими опредмеченные качества окружающих человека бытовых предметов и вещей, то окажется, что все такие качества по преимуществу связаны именно с осязанием (иногда со зрением): *высокий, глубокий, широкий, гладкий, тяжелый, узкий, шершавый, большой, маленький* и т. д. Осязание и зрение оставались чувствами, которые определяли ориентировку в пространстве, а в этом смысле были равноценными. Однако чисто зрительные восприятия, например цвета, разработаны еще слабо, не имеют законченно дифференцированных форм, их становление происходило уже в Средние века. Приходится говорить и о том, что на мыслительном уровне зрение не вышло еще на первый план. Как основное — маркированное — состояние оно стало развиваться под влиянием исихастских идей после XV в.

Этот момент очень важен.

Древнерусская культура по преимуществу слуховая, старорусская, с XV в., по преимуществу, в своем развитии, — зрительная. Это объясняет широкое распространение устных форм народного творчества, очень сильное по своим результатам (в том числе и по текстам) проповедничество; даже послы, отправляясь с важными поручениями, несли с собой не листы или грамоты, а слово, сказанное сюзереном, — в памяти и в сердце. Они заучивали текст слово в слово, передавали его точно и очень часто после этого погибали при странных обстоятельствах, обычно — в стычках на порубежье. Реплики героев нашей истории лаконичны, их мысли легко запомнить, ибо они представлены как пословицы. Слуховая культура — культура памяти, зрительная — культура мысли. Древнерусская культура, как и современная ей европейская, — культура «молчаливого большинства», потому что не всё, о чем говорилось, записывали. Впрочем, не всё и было достойно записи. Если сравнить средневековые граффити, выцарапанные на стенах храмов, с современными заборными откровениями, сразу станет ясным, чем та культура отличалась от современной: записывалось то, что имело оттенок сакральности, было освящено как событие или факт. Не самовыражение испорченной личности, но убеждение в том, что записанное вечно, — вот что двигало рукой мирянина, когда он, часами стоя на службе, острым ножом выцарапывал свое имя в притворе церкви.

Для обоснования приоритета зрения над остальными органами чувств отцы церкви пытались даже доказать, что сама идея божественности в слове θεότης произошла от 'зрения' (ἐκ τῆς θεάς), от наделения Бога в первую очередь зрительной, созерцательной способностью (Бычков, 1995, с. 84–85). Влияние мистического учения исихастов, первоначально лишь на монахов — средневековых интеллигентов (Андрей Рублев, Епифаний Премудрый, позже Нил Сорский), привело к развитию особого отношения к зрительным восприятиям, и обет молчания, связанный с поклонением божественному свету, указывает на отчуждение от слуха в пользу зрения. Символичность акта понятна, но она имеет глубокие корни также и в процессе познания. Видеть можно не только внешнее, «умное око» видит глубины сущего, погружаясь в смыслы, представленные как идеи. Это время, когда культура окончательно отказывается от поклонения «идолам да болванам», перенося свое религиозное внимание на *вид*, на *образ* — на *образá*. Не телесная вещность, но идеальность мысленного входит в структуру культуры, преобразуя ее коренным образом. Еретики XV–XVI вв. в Новгороде и Пскове в числе многих неканонических истин приняли и утверждение, что ***звук***

речи — не то же самое, что ***буква письма***, но поклоняться звуку в то время, когда узаконена буква, было небезопасно. Это ересь; для мудрецов разложили костры.

Все европейские народы (мы уже говорили об этом) прошли этап интеллектуального развития, на котором звук и свет воспринимались слитно, как проявление общего впечатления. В древнеанглийском *breahm* — 'звук', *breahtm* — 'сияние', в древненемецком *brehen* совмещены значения 'звучать, шуметь' и 'блестеть, сверкать'. У звучания и света есть общее качество — интенсивность. Общее значение ***интенсивности*** звука или света, не очень важное для современного человека, было исключительно ценным для средневекового. Когда автор «Сказания о Мамаевом побоище» в конце XIV в. говорит о Мамае, что «погыбе его слава с шюмомъ», он имеет в виду тот адский грохот и треск в огненно-пламенном в и д е, который опустил занавес над жизнью авантюриста. *Шюмъ* — это буря, а буря — не только грохот, но еще и молнии. Только к началу XVIII в. в русской терминологии окончательно распределились обозначения звуков речи, *согласные* и *гласные* — з в у к и. Долгое время до того гласный звук обозначался термином *гласъ*, позже — *звонъ*, согласный— словом *шюмъ*, позже — *звонъ*, во всех случаях на основе слуховых впечатлений. *Гласные* и *согласные* — шаг от письма, не зря же недоросль у Фонвизина не понимает различий между ними: реально, в звучании, и те и другие одинаково *звоны*, хотя и отличаются по интенсивности.

Теперь обратимся ко второму вопросу, поставленному выше.

В какой именно момент общего развития органов чувств включалась в процесс познания *речь*? Дело опять-таки не следует понимать как с т а н о в л е н и е человека на основе развития средств ориентировки в пространстве и времени. Уже у обезьяны утрачивается роль обоняния и развивается стереоскопическое цветное зрение. Можно было бы ограничиться ссылкой на мнение биологов и не касаться этого вопроса вообще. Однако говорим мы не об освоении органов чувств и их развитии, а о той степени вербализации полученных на их основе сведений, которая и создавала язык-мысль. Если обезьяна и может взирать на цветной телевизор, — это не значит, что она понимает речь диктора (вполне возможно, что и не хочет понимать). У человека же всё иначе, и это «иное» как раз важно.

Специальное изучение слов, обозначающих осязание, обоняние, вкус, слух и зрение, которые характерны для всех индоевропейских языков (следовательно, восходят к далеким временам их единства), показало следующее (Бехтель, 1879).

Во всех этих языках около сотни словесных корней с общим значением ‘осязать’, и все они основаны на понятии «двигать, шевелить, трогать». Среди славянских слов это *крепити*, *плюскати*, *касатися*, *тискати*, *искати*, *посягати*, а также (в древнерусской их форме) *мякъкъ*, *тьплъ*, *горячь*, *хладенъ*, *сухъ*, *хромъ* и пр.

Ощущение *вкуса* передают всего около тридцати общих для родственных языков корней, исходное их значение ‘течение, скольжение’; многие из них также давно стали названиями продуктов, которые имеют определенный (именно данный) вкус. Таково, например, слово *медъ* — признак качества распространил свое название на субстанцию, содержащую такое качество (*мед*). В славянских языках подобные слова приобрели более отвлеченное значение, чем это было им свойственно в далеком прошлом, что и способствовало устранению многих других, первоначально столь же частных и весьма конкретных наименований вкуса: *медъ*, *въкусъ*, *смокъ*, *сладъкъ* — всё это именования сладкого, и впоследствии данные слова выстроились в определенный смысловой ряд, в котором видовой признак переходит в родовой: *въкусъ сладъкъ* как вид того же вкуса, *медъ* и *смокъ* как виды сладкого вкуса и т. д. Сама иерархия вторична, но позволила сохранить хотя бы данные словесные корни. Например, *смокы*, *смоковь* (фиги) — ‘сочная ягода’, вызревает на смоковнице.

Материализация родового наименования осуществлялась с помощью суффикса: *сладъкъ* — того же корня, что и *солодъ*, так что солод остался в одном ряду с медом и смоквами, но прибавление суффикса *-ък-* способствовало вычленению общего для всех этих слов признака сладости. Наряду со сладким мы имеем теперь и другие виды отвлеченно поданных признаков вкуса: *горький*, *терпкий* и т. д. — любой. Подобная материализация отвлеченного значения вкуса с помощью самого древнего у славян суффикса распространилась еще только на тактильные (осязательные) признаки (*мягкий*, *тонкий*, *широкий* и пр.), из чего можно заключить о достаточной их древности. На их древность указывает и сравнение с родственными языками (например, с литовским), в которых много больше, чем у славян, сохранилось частных обозначений разного рода вкуса, которые, по-видимому, когда-то были известны и славянам.

Исходной общей идеей в обозначениях *обоняния* было впечатление от действия дыма: ‘дымиться, курить’. Источник — дым, но со стороны субъекта, такой запах ощущающего, это другая идея: ‘дуть; вдыхать’. Подобных словесных корней не более пятнадцати по всем родственным языкам, и в каждом из них они разные.

У славян сохранились лишь отвлеченные имена, на значениях которых отражается длительный период мыслительного обобщения. *Воня́* вообще 'запах', *уха́ти* — 'пахнуть', *пахнути* 'издавать запах', а также остатки слов типа: *гной* или *смрадъ* (в русском произношении *смородъ* — совсем не обязательно скверный запах, если судить по слову *смородина*). Как очень уж субъективное, это ощущение не было разработано столь подробно, как остальные; с другой стороны, как наиболее древнее оно вполне могло утратить прежние именования конкретных запахов и ощущений. Известный теперь глагол *нюхать* и производные от него *нюхательный*, *нюхание* появились у нас не ранее XVI в., в результате обобщения данной группы слов.

Много словесных корней для обозначения органов *слуха* и связанных с ним ощущений. В различных формах и вариантах таких слов около 75. Среди славянских имен имеются и очень конкретные по значению, и уже отвлеченные по смыслу, иногда просто имена, выражающие опредмеченное качество са́мого общего вида: *свистъ*, *струна*, *буря*, *въпль* и др. Общий смысл всех словесных корней, как он восстанавливается для праязыка, однозначен: 'ударять, натягивать (струну?)', и как результат 'звучать, издавать звук'. Качество звуков невероятно разнообразно, и тонкий слух древнего человека такие оттенки различал. Вой бури и дикий вопль попавшего в беду путника все-таки различались, и в обращении к ним (в рассказе о них) следовало такое различие указывать. Это могли быть *звонъ*, *шюмъ*, *искра*, *звукъ*, *слово* и т. д., — уже собственно человеческое «звучание». Преобладание частных значений над общими, родового смысла, указывает на относительно позднее формирование этой группы лексики, во всяком случае, они разрабатывались и подвергались обобщающей энергии мышления позже, чем лексика, обозначающая вкус и осязание, и много позже, чем слова со значением обоняния. Но самая удивительная подробность заключается в следующем.

Как слова со значением осязания и вкуса близки друг другу по некоторым признакам, так что рождается мысль о длительном их совместном развитии, так и слуховые впечатления оказываются зависимыми от впечатлений зрительных. Такие слова, как *стрѣла*, *дивъ*, *топлъ*, *огнь* и др., обозначали некогда одновременно и звук, и свет, а в древних языках (например, в санскрите) имеют общие метафоры, связанные и со светом, и со звуком; на их родство указывают и сложные слова типа греч. λαμπρόφωνος 'ясный голос', оно передается в старославянском как *свѣтлогласни* 'светлый голос'. Даже ныне совершенно ясные, терминологически застывшие слова, как *глаголъ*, некогда означали сразу и

звучание, и свечение. Впоследствии различные индоевропейские языки разошлись в обозначениях либо зрения, либо слуха, но случилось это лишь после того, как зрительный образ полностью вычленился из синкретизма слух / зрение. Можно было бы сказать, что зрение рождается из слуха, если бы мы могли проникнуть в столь отдаленные времена, когда подобное расхождение индоевропейцы начали фиксировать в своих словах. Санскрит (древнеиндийский) показывает единство в обозначениях 'звучать' и 'светить' в глаголе *svar* (отсюда имя языческого бога *Сварогъ*), в греческом близки σειρήν 'сирена' и σειρός 'пламенный'. Так и появлялись древние «метафоры»: семантическое расхождение не приводило к полному устранению одного из прежних значений, в некоторых (поэтических) текстах оно осмыслялось как переносное, и тогда вполне могли явиться «метафоры» типа «пламенный поэт» — и «пылает», и изрекает.

Долго отсутствует самое общее, родового смысла, обозначение *зрения*; в каждом из родственных языков такие именования сложились независимо от других — следовательно, достаточно поздно. Более 25 корней совершенно разошлись в своих частных значениях.

Первоначальный образ действия 'смотреть, видеть'— 'делать ясным, выделять, освещая', а это соответствует предыдущей группе слов, в которых 'звучать' и 'слышать' совпадали в общем именовании. Так и происходило расчленение некогда слитных в общей идее субъект-объектных отношений:

звучати — слышати и *свѣтити — видѣти*,
таким образом, что вычленение смысла идет в пользу субъекта,
а именно:
слышати то, что звучит, а *видѣти только то, что освѣщено,*

т. е. и в том, и в другом случае как-то в ы д е л е н о из массы равноценных фактов и вещей. Выбор точки зрения от субъекта понятен, он определен возможностями самого субъекта, который стоит перед выбором и делает этот выбор.

Из древнеславянских глаголов этот смысл сохраняли *глядати*, т. е. собственно 'освещать', *блюсти* 'наблюдать' и *вѣдати*, что значило 'смотреть, искать'.

В каждом индоевропейском языке были соответствующие слова с выражением отрицательного свойства своего рода. Для передачи звуковых и зрительных впечатлений у славян представлены слова вроде *нѣмъ*, *глухъ*, *слѣпъ*, но таких обозначений нет для осязания, обоняния и

вкуса, а это верное свидетельство в пользу того, что звук и зрение по происхождению вторичны. Только сравнительно поздно в истории любого человеческого сообщества возникала необходимость в фиксации отрицательных качеств ощущения.

Последовательность их выявления: обоняние > вкус и осязание > слух и зрение — вполне ясна. У славян все уровни специализации чувственных впечатлений сложились очень давно, и речь может идти лишь о том, какое из них и в какую эпоху представлялось основным.

Предположительно можно говорить о постепенном совмещении органов чувств с речетворчеством в связи с развитием мышления. Из всех приведенных фактов следует, что речетворчество не прекращалось никогда, хотя система взаимных соответствий изменялась по мере усложнения самих чувств и органов чувств. Слово-речь подталкивало к такому развитию, распределению оттенков и выработке слов родового смысла, с помощью которых совершенствовалась логическая сила мышления. Наличие словесных корней, обозначавших процессы речи, особенно в «слуховом» их значении, показывает, что речь-мысль формировалась как средство познания именно в процессе развития и совершенствования слуха.

Как только осязаемое, «унюханное», услышанное, увиденное — все вполне развитые органы чувств во всем их объеме получили словесную форму воплощения, так они и становились фактом коллективного сознания. Объективируясь по отношению к каждому члену коллектива, эти чувства становились достоянием всех, и в результате у отдельных индивидуумов обостряется восприятие, позволяющее уточнять первоначальные ощущения, полученные с помощью органов чувств, находить всё новые оттенки, отмечая их последовательность или составность, — короче, всё время находить в окружающем мире новые и новые свойства, качества и признаки, выделяя их в своем сознании и тем самым — мыслить о них уже и в их отсутствии. Именно ум есть вершина органов чувств, сам по себе высший орган чувств, как о том говорил Иоанн Экзарх. Ум определяет, оценивает и оправдывает прежде непроизвольные и случайные проявления чувств, согласуя их. Включение речи в процесс совершенствования чувств служило предпосылкой для мысленного сложения или разделения тех впечатлений, которые даны органами чувств; тут начинались процессы анализа и синтеза.

Представление, фиксированное в слове, постепенно прогрессировало, и с известного момента уже не возникало нужды в новых словах для обозначения расширяющихся элементов мысли, поддержанной

внешними чувствами и ощущениями. Нужно было изменение уже наличных слов, чтобы через расширение значений выразить углубление мысли от поверхности фактов (вещей) ко внутреннему смыслу сущности (идей). Согласно давно замеченной подробности восприятия, в любой момент познания органами чувств рефлекс наблюдается только в начале и в конце процесса, тогда как средние этапы не поддаются ощущению: тут и возникает тот комплекс чувств, который некогда и составлял собою *чютье* — накапливая информацию посредством различных косвенных ощущений, этот комплекс превращается в осознанное представление, первоначально бывшее «чувственным представлением».

Кругами, накладываясь друг на друга, в восприятии возникает это представление, столь необходимое для работы мысли: осязание определяет контуры предмета, зрение углубляет его пространственно, создает перспективу, озаряет светом и насыщает цветом. Пространство-зрение и время-слух в древних представлениях еще не были расчленены (на это указывают эпические тексты, например, былины). Для глаза, заметил Сеченов, все элементы суть имена существительные, а для речи — имена, глаголы и связки (Сеченов, 1943, с. 54); говорим не о языке, а о логической операции суждения: субъект, предикат и связка. В языке предметность, постигаемая глазом, раскалывается на еще большее число составляющих, которые словесно выражаются самостоятельными категориями: именем прилагательным, именем числительным, наречием и т. д. Всё увеличивается дробность аналитических единиц сознания, возникают всё более тонкие возможности осмысления собственных чувств, что и приводит к необходимости за вещью углядеть ее сущность. На внешних чувствах наращивается плоть языка, представляя необходимую для человека телесность мысли.

Несколько предупреждая последующее изложение, отметим этапы развития человеческого интеллекта в том виде, как это представляли себе мыслители еще XVI в. — Хуан Гуарте (Хомский, 1972, с. 20–21) или немецкий философ Николай Кузанский.

Ситуативное мышление — наглядно действенное мышление чуть ли не первобытного человека, еще тесно связанное с конкретными указаниями внешних органов чувств.

Наглядно-образное мышление «нормального» человека, который уже выходит за пределы эмпирических ограничений; мысль уже отвлечена от воздействия конкретных ощущений-чувств и организует *со-знания*.

Понятийно-отвлеченное мышление, т. е. в основе своей творческое, близкое к современному; такое мышление и развивается в течение последнего тысячелетия на материальной основе языка. Именно этот этап нас интересует.

ВКУС И ЗАПАХ

У индоевропейцев вкус и запах долго были связаны общими обозначениями, например — сладкий.

Макс Мюллер

Отдельное рассмотрение вкуса и обоняния определяется несколькими причинами. Эти два чувства наиболее древние, они стали основой этических и эстетических характеристик, но, кроме того, «в обонянии и вкусе формы реакций единичны» (Сеченов, 1943, с. 146), и потому их легко рассмотреть в исторической перспективе.

«Организация обонятельных и вкусовых снарядов у человека, — тут же продолжает Иван Сеченов, — очень низка, и соответственно этому вкусовые и обонятельные ощущения расчленимы в чрезвычайно слабой степени. Это видно уже из того, что для обозначения запахов мы заимствуем имена большей частью от пахучих предметов (фиалковый, жасминный, огуречный запах) и различаем в ощущении только интенсивность и приятность». Вкусовые и обонятельные реакции возникают в результате непосредственного контакта с в е щ ь ю и потому предстают в совокупности сразу нескольких впечатлений (синкретичны), трудно «расчленимы», а следовательно, видо-родовые соотношения в их обозначениях очень просты, метонимически соотносятся друг с другом правилом выведения одного из другого (как это было показано уже на цитатах из Иоанна Экзарха), что дает представление об объеме понятия, а свойственные вкусу и обонянию п р и з н а к и «интенсивности и приятности» одновременно организуют содержание того же понятия. Сопоставлениям помогают также связи вкуса со слухом и обоняния со зрением; Сеченов говорит и об этом.

Менее всего в древнерусских памятниках упоминаются запахи. Легенда о траве *евшан*, которая своим запахом напомнила половецкому князю о родных степях, контрастом с другими сообщениями о русских князьях свидетельствует, что не запахи главенствовали у славян при определении ими признаков окружающего мира.

За-пах-ъ — отглагольное имя от *пах-нути*, т. е. 'пахать' — мести, махать, короче говоря, 'делать посредством взмахов'. В северных деревнях до сих пор *избу пашут* — выметают пыль из углов. Понятно, какие запахи возникают в результате такой трудовой деятельности. Русский писатель в середине XVII в. пишет: «Какой дух! Пахнет сладко...» (СлРЯ, 14, с. 176) — сладкий запах и сладкий вкус одинаково отражают интенсивность особого, приятного на вкус и на запах, признака. Что-то всегда «пособляет зѣло к запаху различному или вкусовъ отмѣнности» (Назиратель, с. 281) — перевод с польского XVI в. Каждая вещь, каждый предмет имеет свой особый запах, и нет возможности собрать их в родовые группы. «Домъ пахнетъ дымомъ, а гробъ ладаномъ» — и пословицей сказано всё. Пах-нет *за-пах-ъ*, следовательно, что-то отдает свой *за-пах-ъ*. В термине выражена идея выделения, а не получения запаха — получают его, нюхая. «Нюхают ноздрями своими» (Жит. Стефана, с. 156), и особенно звери «приближахуся и окружаху его, яко и нюхающе его» (Жит. Сергия) (СлРЯ, 11, с. 453). Это различие между объектом (он *благо-ух-ает*) и субъектом (он *нюх-ает*).

Запахи по своему характеру строго распределены. *Воня* поэтому стала либо *благовонием* («благовоние иматъ якоже рай» (Луцидарий, с. 53)), либо «егда кто от нихъ смрадную воню обоняет, тогда скоро умирает» (там же, с. 48). Общее обозначение всякого запаха — *воня́*; это значение слова сохранили почти все славянские языки, кроме русского, особенно литературного русского. Тот же корень и в слове *об-он-ять*, в родственных славянским языках мы находим слова этого корня со значением 'дуновение', 'ветер', 'дух'; например, латинское *animus*, готское *andi* и т. д. (славянский гласный «о» восходит к древнему краткому «а»). *Воняти* значит 'пахнуть, источать запах', вовсе не столь уж неприятный. Говоря о *чесновитце* — чесноке в райских пределах, автор Жития изумляется: «Чюдо же бѣ дивно, якоже не бѣ воня от лука того!» (Жит. Вас. Нов., с. 390), хотя этот лук на земле и «наричется чесновитець». Действительно, чудо: в раю не пахнет даже чеснок.

Слова типа *смрадъ* возникают на страницах древних книг в исключительных случаях, они как бы окрашены священным ужасом христианина, прекрасно понимающего, что смрадно всё, что ждет его за вратами ада. Это высшая степень унижения и осквернения запахом, за которым ничто и погибель. Древнерусский редактор пророческих книг Даниила использовал слово для выражения *у-ничто-жения* всего и вся (на месте греч. ἀφανίζω 'уничтожить, свести на нет'): «и власть его преставять — просмрадить и погубить до конца» (Евсеев, 1905, с. 114), в других редакциях «потрѣбити и погубити» (Дан., VII, с. 26), совре-

менный перевод: «отнимут у него власть губить и истреблять до конца». В образном представлении древнего книжника «истребить до конца» значит довести до смрадного разложения.

Но вернемся к перечню вкусовых ощущений, данных Иоанном Экзархом: *въкусъ — это сладьство, бридость, кысельство, оцьтьство, трьпость, горесть, сланость, тукость, сопельство.* Здесь нет десятого — не указан *прѣсьный,* зато признаки, дублирующие основные ощущения, налицо. Славянский переводчик вынужден был передавать греческий текст Иоанна Дамаскина, который известен и по другим источникам. Например, в Великих Минеях Четьих XVI в. тот же список повторен буквально, и «то се сут», «иже ся наричют вкуснаа творитва» (СлРЯ, 1, с. 334).

Соотношение вкусовых ощущений, свойственных славянскому автору, эта схема не выражает. Только четыре качества в самом общем виде известны славянам: *сладьство, кысельство, горесть, сланость. Бридкый* — это некая острота, терпкость вкуса, преимущественно горечь, но может быть и соленое, и едкое. В «Толковой Палее» XIII в. (список 1406 г.), которая была составлена на Руси, сказано: «Посредѣ же устъ есть язык, чютье имый, и о горцѣ, и о сладцѣ, о бридцѣ и о кыселѣ» (СлРЯ, 1, с. 334). *Бридкый* здесь замещает соленое, которое раздражает гортань: так, лук и чеснок «бридость гортани творят и рыгание стомаху (желудку) наводять», утверждает «Травник» 1534 г. (там же).

Слова *оцетьство* и *трьпость* выражают тот же собирательный вкус (привкус) остроты, жгучести, терпкости при том, что первое из этих слов заимствовано (латинское *acetum*), а второе явно составлено переводчиками на основе глагола *търпѣти*. Бридость, оцетство и терпость подчеркивают вторичный признак интенсивности качества — всё равно какого: солености, кислости или горечи.

Тукость также цитируется только из сочинений Иоанна Экзарха, как и *сопельство*. Жирность или клейкость к вкусу непосредственного отношения не имеют. Это также сопутствующие признаки вкуса. Сколь основательные поиски мы бы ни предприняли, нам не встретится ничего иного, что обозначено и в современном словаре: вкусовые ощущения — это горькое, сладкое, кислое, соленое. Острота и жгучая едкость экзотической пищи находили свои обозначения, но для этого нужно было либо заимствовать слово, либо его сочинить, либо использовать известный корень (*бридъкый* и *бритъва* общего корня).

О *кислом* многого не скажешь. Это древнее славянское слово, может быть, самое древнее из тех, которые обозначают вкусовые ощущения. На это указывает «распространитель» *-l-* при корне *кыс*(*нути*). *Кислый* — скисший, забродивший; слово *квасъ* и многие другие отмечают конкретные степени такой «интенсивности и приятности».

С *соленым* тоже всё ясно. Переносных значений это слово не имело (*соленые шутки* еще неизвестны), да и русская полногласная форма явилась достаточно поздно: солёный есть причастие от *солити*, а не исконная форма прилагательного *солонъ*, которая и не могла явиться по причине своего ударения (полногласные корни с ударением на первом слоге сохраняли архаичную форму — в данном случае *сланъ*, как *городъ* > *градъ*). «Аще ли соль не слана будеть, чимъ ю (ее) осолите?» — это вопрошание Христа по Евангелию от Марка (9:50) часто воспроизводилось в древнерусских текстах именно в такой форме. Обычно говорилось о «сланомъ море» (Изб. 73, с. 238; Луцидарий, с. 48 и др.). Горький и соленый не противопоставлены друг другу, они воспринимаются как равноценные ощущения (Богословие, л. 155).

Горькому противопоставлен кислый, а сладкому — соленый вкус.

Горький — горелый. Корень у этих слов общий; суффикс *-ьк* добавлен к корню от «глагола состояния» *горѣти* через имя *горе*, так что «горькие слезы» — слезы горя и печали, а не с горчинкой. Обратная метафора, каких много среди русских речевых формул. Наоборот, «горькая травка» — метафора, которой не могло быть в древности.

В древнерусских текстах много выражений типа *горькая туга*, *горькая и тяжкая судьба*, *горькая тягость*, *горькая болѣзнь*, *горький онъ вѣкъ* (муки ада), *горький судъ* (в Судный день), *горькая смерть*, *горькое испытание*, *горькие мытарства*, *горькая работа* (рабство), *горькая пропасть* (адова) и мн. др., — всё, совершенное в горести и печали.

Определение *горькое* сохраняло исходную связь с пылающим пламенем: «и ввергоша ихъ в пропасть горкую прямо западу в страшное море огненое» (Жит. Вас. Нов., с. 533); «множицею малы не утопахъ в водахъ, горцѣ и злѣ палимъ» (там же, с. 405); они едва спаслись от «страшнаго моря огненаго и болѣзненаго и горкаго оного» (там же, с. 542); «изѣсти въ горести огньнѣй» (Нифонт, с. 40) и пр. В «Повести временных лет» только дважды это определение использовано в оригинальных текстах, и оба раза в устойчивом сочетании «смерть горкую» (Лавр. лет., л. 69 об., 1085 г.; л. 74, 1093 г.). «Вкусовое» значение слова также известно — дважды оно отмечено в давно переведенном на славянский язык кратком описании Священной истории, например, когда Моисей вел своих соплеменников по пустыне, они «придоша в Меренъ, бѣ ту вода горка, и возъропташа людье на Бога» (там же, л. 32).

Всё горькое настолько горестного свойства, что сравнительная и превосходная степени от этого прилагательного становятся общим выражением наивысшей печали, *горьше* как *зълѣйше* (Изб. 73, с. 90, 136 и др.). В сочетании с этими формами всё то же: *горшая смерть*, *гор-*

шия грѣхи, *горшая пропасть* и т. д. Даже говоря о языке (с помощью которого горечь и ощущается), имеют в виду горесть, а не горечь: «Щади своего беспоставнаго языка: горьчае языкомъ поползнути, нежели ногами» (Пчела, с. 308) при греч. χαλεπωτέρος 'опасней, злей'— «хуже языком поскользнуться, чем ногами». В других местах книги то же греческое прилагательное переведено словом *пуще*. Когда проповедник в XI в. укоряет прихожан: «и прилѣпаятеся пияньствѣ горьше идолъ» (Еп. Белгор., с. 258), он одновременно говорит и о горести, и о высокой степени такой горести, своего огорчения по поводу пьянства, которое даже хуже, чем поклонение языческим идолам.

Вкусовое значение 'горький' слово получает как переносное в определенных, освященных традицией, текстах, которые всем христианам хорошо известны. Умирающему на кресте Иисусу подают копьем губку с оцтом (уксусом), и «на крестѣ пригвозди плъть, не вкусивша горкаго въкуса» (Соф., л. 174 об.). Отсюда же распространяется сочетание «горьчае золчи» (Пост., с. 21); в принципе мед «въ время (на короткое время) наслажаетъ гортань твою, послѣди же горчае золчи обрящеши» (Пандекты, л. 418); в болгарской версии «горчаишее яда» — πιχρότερον χολῆς 'горько-солёной, едко-острой желчи'. В поздних списках «Хождения игумена Даниила» (XVI в.) «горький» определенно соотносится со «сладким»; в XVII в. протопоп Аввакум пишет, что «дни с три у меня зелень горкая из горла текла, не могъ ни есть, ни говорить» (СлРЯ, 4, с. 98). Это уже обозначение горечи, конечно же, связанной с действием желчи, так что и в переводе «Слов» Иоанна Златоуста в «Златоструе» XII в. горечь горького обозначена именно как «горкая брашна», «былия горкая пиюща» и пр. (Материалы, 1, с. 559–560).

Столь же неопределенный вкус и у *сладкого*. Первоначально это, судя по смыслу корня, просто 'вкусный, пряный', чем-то отличающийся от привычно пресных вкусовых ощущений, 'приятный на вкус'. В слове тот же корень, что и в имени *соль* с распространителем *-д-*: *солодъ*, *сладъкъ*. Приятно необычное, не пресное. Перечни типа «сладъкое, бридъкое и подобная» (Изб. 73, с. 232), где *солоное* опущено, показывают, что речь идет о неопределенном вкусе вкусного, причем это не резко-едкий вкус (противопоставлен бридкому). Когда древнерусский книжник повторяет слова псалмопевца «сладка сут словеса твоя, паче меда устомъ моимъ», это еще не значит, что он говорит определенно о сладком; на мысль о сладком наталкивает соседство со словом *медъ*. Но мед в древнерусских текстах либо *прѣсный*, либо *чистый*, либо *сыченый*, и в каждом случае он сладок по-своему (в последнем варианте он кислый). Однако библейский образ вошел в обиход, стал образцом для

подражания, и все переводные тексты Древней Руси уже устойчиво выражают эту мысль: «паче меда сладко» (μέλι 'мед') в одной рукописи, «московские сладкие меды» в другой (Материалы, 2, с. 122).

В оригинальных древнерусских текстах «сладкий» следует понимать как 'вкусный', скорее пресный, чем сладкий в современном смысле слова. Игумен Даниил, говоря о море в Палестине, полагает, что «вода жъ въ немъ сладка велми испить, яко въ рѣцѣ, не солона». Столь же приятны на вкус «брашны различными слаткими», «кладязь сладокъ при пути», «вода сладка», «овощи сладки» и пр. — всё это еда и питье, и ничего более: речь идет о хорошем, «спокойном» вкусе пищи и воды. «Сладъко спати» (Изб. 73, с. 152) — спать спокойно, в тишине и неге. Именно таков был сон праведника Феодосия Печерского, согласно утверждению Нестора-летописца.

Приходит к мудрецу приятель и говорит: «Слышь, тот так-то тебя поносит — страсть!» («лаяшеть тебе»), и что на это отвечает мудрец? «Аще бы того не сладъко слушал, онъ бы мнѣ не лаялъ!» (Пчела, с. 116); в греческом тексте ἡδέως 'с удовольствием, в приятности'. Сладкое — безразлично хорошее, милое в любом проявлении, «яже всѣхъ благихъ чювьствие усладити могущая» (Никола, с. 78). Естественно, что со временем именно это слово стало выражать идею удовольствия и наслаждения, хотя, разумеется, всегда остается неясным, «что есть слажде: свѣтъ ли или тъма?» (Супр. рук., л. 19).

Сладкое упоминается только в отношении еды и питья, иногда речи, даже если и говорится в символическом смысле о чем-то ином. Что общего между ними? Удовольствие, не отягощенное ненужной резкостью или остротой неприятного вкуса. Самое обычное, по вкусу приятное.

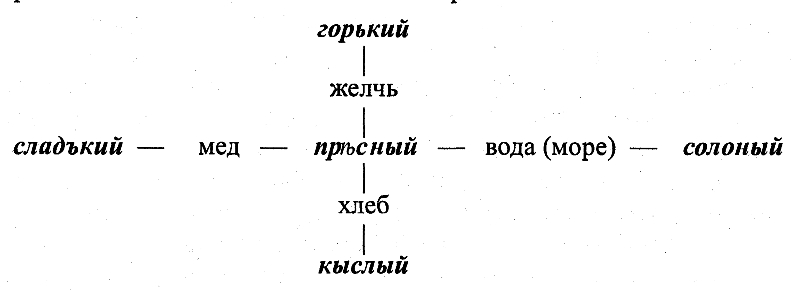
Едут в лодке дева Феврония и некий «болярин». Засмотрелся болярин на деву Февронию. Почерпнула дева воды с одной стороны лодки, с другой, дала с ладони напиться неуемному болярину, а потом и спрашивает: «Равна ли убо си вода есть или едина [из них] слажеши?» — «Едина есть вода...» — «Почто убо, свою жену оставя, чюжиа мыслиши? Вся бо естество женское равно есть!» (Феврония, с. 219).

Мы все время говорим о вкусе, не определив исконного смысла корня. Приставка показывает, что перед нами отглагольное образование, слово связано с глаголом *кус-ити* 'пробовать на вкус', т. е. 'искушать, испытывать' от готского слова *kausjan* 'пробовать на вкус'; отсюда позднее *кушати* 'пробовать (колдовать)' и 'принимать пищу'. В «Слове о полку Игореве» загадочное место «с три кусы» значит 'с трех попыток (искушений, покушений)' князь добился своего — взял город измором. Заимствованное очень давно, до V в., слово стало основным при передаче

идеи «вкуса» — так всегда и происходит с заимствованными словами, которые сразу же становятся родовыми по смыслу, объединяют оттенки многих, весьма конкретных по выражаемым значениям, славянских слов.

Когда речь заходит о вкусовых ощущениях, отмеченных каким-то признаком, обычно подразумевается то, от чего исходят, что становится предметом сравнения. В средневековых перечнях отсутствует слово, которое выражает идею «нейтрального вкуса», вкуса, так сказать, безвкусного. Это слово *прѣсный*. Пресный — значит ‘свежий, сочный, никак не приготовленный’— «сырой» и обычный. О выловленной рыбе разные источники говорят как о «рыбе пресной», «сладкой» или «сырой»; вода одинаково и *пресная*, и *свежая*. Меды тоже бывают разные, но «пресный медъ» — свежий, его только что выкачали. Пресный противопоставлен всем «острым», т. е. маркированным по ощущению вкусам: «ни прѣсна ни кысла млѣка» (Минея, 1478 г.), говорят о тесте «солодяномъ пресномъ, а не квасномъ» (XVII в). и т. д. (СлРЯ, 19, с. 49). «Слово о старом муже, как сватался ко прекрасной девице» передает ответ девы: «Ты велишь сделат пресно — азъ зделаю кисло!» Похоже, что кислое как раз больше всего противопоставлено пресному, и понятно, почему: пресное — это свежее, оно еще не скисло.

Таким образом, все пять вкусовых ощущений (четыре на фоне нейтрального, пресного) распределяются по признакам, связывающим их с определенными явлениями внешнего мира:



и т. д. Пресный не отмечен признаками различения — это не вкус, а простое ощущение привычной пищи и влаги.

Сообразуясь со всем сказанным, мы можем сделать окончательный вывод.

Вкус и обоняние, оставаясь близкими по выражению этико-эстетических ощущений, по-разному выражают «интенсивность и приятность». Обоняние определенно разграничивает запахи по *при-ят-ности*, т. е. по возможному их п р и я т и ю субъектом. Это *благо-воние* или *зло-воние*, ничего промежуточного, никакого *добро-вония* нет. Вкус же безразличен

к признаку «приятности», поскольку любой из них приятен, иначе говоря — приемлем. Всё зависит (вот именно) от личного вкуса.

Интенсивность в ощущении определяется поведением самого субъекта; она остается за сменой конкретных запахов при их предпочтительности в том или ином случае. Такая интенсивность реальна, предопределена миром запахов, исходит от них, и человек зависит от того, какие именно запахи его окружают. Запахи везде и всюду, их разнообразие помогает почти инстинктивно ориентироваться в пространстве, наполненном ими. Интенсивность в ощущении вкуса скорее мыслимого порядка, здесь иерархия определяется не миром вещей, источающих запахи, а теми признаками, согласно которым происходит классификация наличных ощущений: безвкусный — четыре основных вкусовых ощущения — усиление степеней по разным признакам остроты, едкости, клейкости, а затем еще и в различных их проявлениях, тоже данных как ответ личных рецепторов на вызов предметного мира.

Запахи осуществляют общее руководство поведением человека, включение его в контекст действительности; запахи мы не выбираем — они нас находят. Вкус же определяется нашим предпочтением, поэтому и создаются родовые категории, собираясь из первоначально конкретных проявлений вкуса (*оцьтьство* как «уксусность» и пр.) — это сладкое, горькое, кислое, соленое (уже *посóленное*, а не само по себе *солоное*). Запах ближе к общему чувству, по отношению к нему сначала идет впечатление обоняния, а затем и вкуса (Потебня, 1976, с. 89).

Это «общее чувство» интересно само по себе, и в ранних древнерусских текстах мы находим его имена: *наитие* и *чутье*.

НАИТИЕ И ЧУТЬЕ

Цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше.

Федор Достоевский

Наитие значит *наити на и*, т. е. «на-идти на него», и тем самым *найти* что-то, чего-то достичь; а уж затем можно проявить и чутье.

Прямое, исходное значение слова *наитие* определяется значением глагола *идти*. *Наитие*— это всякий приход, неважно, как оцененный,

как пришествие или нашествие. В Минеях Четьих XVI в. возможны оба оттенка: и положительный и отрицательный. С одной стороны, это приход святителя, который окрестил в христианскую веру, с другой — нашествие врагов. Святитель «с братиею приходяща к нимъ, и мирнымъ наитиемъ своимъ и самѣхъ и землю ихъ святяща, и мнози отъ нихъ, припадающе ему, хрѣстиане быша» — «вездѣ бо абие брани и наитиа варваръ» (СлРЯ, 10, с. 108).

Отвлеченное значение этого церковнославянского (высокого стиля!) слова лежит на поверхности. «Найти на вас» могут не только варвары или святые, но и некие силы, внешне похожие на людей, выражающие их признаки, но в действительности (в реальности) пребывающие вне видимых граней существования. Служебные Минеи XI в. часто используют слово для выражения «нахождений» то беса, то *Духа Святаго*. Это переводные тексты, но тексты, которые часто звучали в храмах, так что запомнить изглашения вроде следующих было просто: «Избави ны из напасти и скръби и бѣдъ вьсячьскыхъ и наития поганыхъ... наития грѣховъ и искушение бурьное... наития бѣсьнаго прогониша... въ церкви святѣи престоя, духовнаго наития приятъ... приемлють на ся наитие Святаго Духа...» (Материалы, II, с. 289). Незаметное развитие мысли — от «нахождения» врагов до нашествия бесов и пришествия Духа Святого. Метонимическим перемещением слова в другой контекст вполне можно было получить и значение ‘внушение, наитие’, что и случилось после XV в. Наитие является неожиданно, по силе таинственной, самому человеку неясной.

Но то, что находит тебя, «наидя на» тебя в пути, следует воспринять и оценить *чутьем* — столь же неопределенно общим качеством, что и наитие, которое идет извне, вызывая ответную реакцию чутья. Соотношение тут то же самое, что и в других ощущениях столь же общего порядка. Только там взаимодействие субъекта и объекта выражено посредством одного и того же корня, а здесь — разными словами. «Общее чувство» ощущения идет навстречу общему ощущению чувства: *наитие* — *чутье*. Ср. с глаголами *благо-ух-ати* и *нюх-ати*, в которых сохранилось противопоставление субъекта и объекта ощущения. Исконный корень с носовым гласным «ух» в обозначении того, что испускает запах, но остаток формы с предлогом *вън-юх-ати*, показывающий движение к тому, что пахнет. Древние субъект-объектные отношения, выраженные синтаксически, теперь строятся на лексических противопоставлениях, но сходство их по суффиксу показывает близость отвлеченных имен *наитие* — *чутие* (*наитье* — *чутье* в русском произношении тех же славянских слов).

Мы уже видели, что в текстах домонгольской Руси слова *чюти, чутье, чувьство* обозначают неопределенное «общее чувство», нерасчлененную совокупность ощущений, чутье, которое сродни инстинкту, но обязательно связано с телесными переживаниями, в которых и материализуется. То, что «учюемъ», в других списках того же текста может быть передано словом «ощутимъ» (Г. II. 1, с. 33). Климент Смолятич в середине XII в. определенно проводит параллель между «чювьствьньми и веществеными» (Клим, с. 123), игумен Даниил говорит, что «ничтоже, ни немощи малы (ничего, даже малейшей немощи) не почютихъ въ тѣлѣ моемъ» (Игум. Даниил, с. 125). В переводных апокрифах святые страдают, претерпевая страсти, «не чюяше мук» (Георг., с. 105, 107). В древнейших житиях говорится о том, что утрата чисто физических ощущений доводит до того, что человек «не чюяше» усохшей руки или чего-либо другого (Чтение, с. 17). Например, «рука же еи бѣ десная яко суха, яко понѣ еи ни мало чюяше, и тако пребысть лѣта 3» (там же, с. 24). Тут же употреблен и синоним: «она же ощютися... рука же ея единачь пребываше суха» (там же, с. 24).

Самое общее ощущение присутствия выражено во многих текстах, которые описывают самые разные ситуации: «и отвѣща: «Ни, Господи, нъ точию топоть его чюю» (Жит. Николая, с. 56 — слышу?); «почювъ же святый зълодѣйство лукаваго» (Нифонт, с. 40 — догадавшись?); «не чютися нача и трепетати» (Жит. Андр., с. 172, 178 — впав в бессознательное состояние?); в экстазе боя воин «не чюяше раны, бывши на телеси его», и только после боя смог «почюти рану на телеси своемъ» (Сказание, л. 232 об., 233 — не ощущал?). Любой перевод будет уточняюще приблизительным.

В поучениях Феодосия Печерского выражения типа «не чюях себе», «не чюхъ» — это ощущения «акы нечювствиа»,бесчувственности (Феодосий, с. 23, 24, 16).

Переводные тексты XII–XIII вв. несколько углубляют смысловую перспективу слова, в определенном контексте различая оттенки «чутья».

В «Александрии» чувство и зрение определенно разведены (Александрия, с. 44), но глагол *чюти* обозначает состояние пребывания в сознании (не во сне или смерти), поэтому, придя в сознание, «Александръ въ чювьствия приимъ» (там же, с. 42). В другом переводе (Флавий) тот же глагол передает значение неопределенного предположения, основанного на показании внешних чувств: «и идѣже (всюду, где) чюяху мужа богата, клеветникъ купяху на ня» (там же, с. 387); «идѣже чюемъ кормъ ...» (там же, с. 193); «и не чюяше зла любимыа ради жены» (там же, с. 209) и мн. др. Такое неопределенное значение глагола харак-

терно для воинских повестей, в том числе и оригинальных: «Егда приближишися ратнии и почюша стражи великаго князя Александра Ярославичя...» (Жит. Алекс. Невск., с. 5); «Всеволодъ же почюи вои много у Ярополка, убояся» (Ипат. лет., с. 301). Можно думать, что значение слова, как мы понимаем его теперь, определялось общей ситуацией действия и его описания, но нерасчлененность смысла, представленная именно в этом жанре, архаизующем значение глагола, показательна. Там, где не нужно подчеркивать противопоставления чувства душе или мысли, там *чюти* сохраняет исконный свой смысловой синкретизм. Только в поучении такое противопоставление возможно и даже необходимо: «Младенець не розумѣеть, а мьртвѣць не чюеть» (Поуч., с. 108).

В обширном тексте «Пандектов Никона Черногорца», переведенном на Руси и в Болгарии (может быть, это редакции одного перевода XII в.), наши слова употребляются часто, речь идет о душевных переживаниях монахов в духовном их преображении. Болгарский вариант как бы корректирует значения слов *чютье, чюти, чувьство*, использованных в древнерусском переводе, и легко видеть, насколько нерасчлененны по смыслу эти слова именно у восточных славян.

Чютье, почютье как неопределенное ощущение, чутье: «не чютье приводить [человека] в небреженье...» (Пандекты, л. 212об.), «егоже бо не почютья имѣти...» (там же, л. 179 об.) — в болгарской версии всюду соответственно слово *чювство*; *чюти* как 'ощущать' в переживании: «егда скорбь почютить» (там же, л. 284), «не чюеть скорби» (там же, л. 284), страстей «не чюеть» (там же, л. 234), (после поста монах) «чюяше же себе восхыщену умомъ» (там же, л. 367 об.); при ответе на вопрос: «глагола: "Ни, нъ тако чюяхъ душю мою, яко от Христа покрываему"» (там же, л. 256 об.) и др. — в болгарском варианте всюду *ощущати*; *чюти* как осознание самого общего ощущения: «аще ты не чюеши, нъ бѣсове чюють» (там же, л. 331об.); «не чюють бо, яко болшее томление и съгрѣшения от словесъ» (там же, л. 219) и др. — в болгарском переводе это значение глагола передается словом *разумѣвати*; *чюти* с конкретным выделением определенного чувства, которое можно предполагать: (сучок в чужом глазу видишь) «колоды же во очи своемь не чюеши» (там же, л. 218 — *не смотряеши* в болгарском переводе); «аще же ни тако почютимъ, но въ пагубе дамы себе изволеньемь» (там же, л. 158 об. — в болгарском *послѣдуемъ*) и даже просто интуиции: «яко исправления ради хощю рещи, нъ чюю, яко внутрьнѣ, что мыслъ моя мятеться» (там же, л. 221 — в болгарском *нахоженьем*).

В греческом соответствии славянскому корню заметно такое же совмещение значений, они одновременно указывают и на органы

чувств, и на сами ощущения, и на впечатления от них. Единственное слово, которое переводится на славянский язык с помощью *чюти*, *чутье* и т. д., это αἴσθησις ‘чувство, чувственное ощущение’, ‘обоняние’ (во мн. числе), ‘сообразительность, понятливость’, а в отрицательном смысле это ἀναίσθητος ‘бесчувственный, безразличный, неощущаемый’. При этом «въ почютьи — душа» (Г. II. 2, с. 200), тогда как чувство — проявление плотское: «удобь бо своя на душю плътьская чювьствия изволять» (Ефр. кормч., с. 202). Чувство противопоставлено не только душе, но и слову (речи) (там же, с. 189), вообще всем другим проявлениям чувств, кроме означенных пяти внешних, взятых в их совместности. Ничего не «чюють» в состоянии опьянения (Пчела, с. 28) или страстного порыва (Ефр. кормч., с. 210), и потому обычны советы вроде такого: «сътерпи ни бестрастно ни бесчувьствьно» (Пчела, с. 40).

С XIII в. уже заметна некоторая специализация в употреблении этого словесного корня в различных частеречных формах. Одновременно это указание и на орган чувств, и на связанное с ним переживание. Во второй половине XIII в. *чювство* может быть и органом чувств (*чувитво*), как в случае «таче по крещении мюромъ мажемъ чювьства, токмо загражающе первыя лести въходъ» (Кирилл, с. 94 и др.), и собственно чувством («да никакоже насъ не подвигнуть чювествы на зло» — там же, с. 94), «понеже бо тѣло наше, весь день тружаяся, чувьствы изнемогает» (Студ. устав, с. 275). Но, в целом, все эти тексты еще сохраняют исходно неопределенный смысл «общего чувства» — чутья: «да не осквернять чювьства видѣньемь и слышаньемь» (Отв. Ио., с. 8) и др.

Только в переводных текстах этого времени, следуя оригиналам, славянские книжники уже разграничивают чувство и разум как два самостоятельных источника получения сведений о мире. «Размышляхъ чистымъ чювством, помышление имущи» (Жит. Вас. Нов., с. 439); «яко свѣтъ Господь силы видяще и духъ нашь, якоже инъ и умъ мняхъ и чювство съ сръдцемъ различно» (там же, с. 521). Упоминание «чистого чувства» есть указание на «именно чувство» в его противоположности (в данном случае) разуму; в греческом оригинале никаких определений нет, ср.: «тѣмь чистѣмь словомь и чювьствомь» (Ефр. кормч., с. 189) = καὶ λόγῳ καὶ αἰσθήσει.

Так в хронологической перспективе видно, каким образом преобразовалось представление об органах чувств и о самих чувствах.

Основываясь на греческих источниках, Иоанн Экзарх предложил заведомо неприемлемый путь дробления цельности чувственно познава-

тельного процесса на составляющие его части с обозначением каждого его фрагмента отдельным словом, но ***того же самого словесного корня***: *чювъ*, *чювьна*, *чюительно*, *чютье*, *чювьство* и т. д. Аналитическое представление акта познания в языковом факте оказалось недееспособным. С самого начала все предстает известным, описанным, а повторение в постижение мира не приносит с собой ничего нового. Иоанн, в сущности, воспользовался древним языческим (эпическим) средством передачи целого по его частям, но на основе такого разбиения по словам не создавалась система аналитического дробления в мысли.

Тем не менее техника этого дела получила развитие. Повышался уровень абстрактности в передаче различных сторон видимого и помысленного мира. На отдельной словесной форме была сконцентрирована вся семантическая мощь слова, и в последующем аналитические возможности языка проявились не во внешней описательности предмета наблюдения, а в углубленной «ввинчиваемости» в его сущность. Не процедура действия, всегда конкретного, но последовательное отвлечение всё новых признаков, очерченных значениями самых разных слов, стала основным направлением в поисках не чувственного, но интеллектуального действия.

Насколько реально все, что описано в средневековых текстах, отражает положение дел в то время? В частности, можно ли верить тому, что *зрение* относительно поздно включено в процесс получения положительного знания?

По-видимому, не так уж и поздно. Иоанн говорит о *зрении*, *свете* и *виде*, но говорит как о познании божественном, сверхъестественном, самом высоком, адекватном з н а н и ю вообще. Идеология Средневековья препятствовала тому, чтобы зрение поставить в общий ряд с другими формами восприятия внешнего мира. Отсюда и особая, ритуально важная роль письма, грамоты, буквы. Они постоянны, возвышенны и неизменны; они важны как нечто зримое, отличающееся от обычной устной речи. Исходное противопоставление книжной и народной культур было противопоставлением в исполнении: звук или вид, слух или зрение. Потребовалось преодолеть средневековые представления об иерархии чувств, чтобы поставить зрение в ряд других, столь же телесных «врат мудрости». Такова первая причина выделения зрения из числа остальных «внешних чувств».

Но есть и объективные критерии хронологизации тех процессов, о которых идет речь. Хотя они имеют косвенный характер, зато вполне материальны и легко обозримы.

Только к концу XVII — началу XVIII в., когда православный мир и без того раскололся на две идеологические противоположности, между

которыми не могло состояться синтеза ни по одному из пунктов расхождения, разошлось, отражаясь в слове, и средневековое представление о единстве зрения и знания. «Возведи очи свои чувственные горé, умныя же очи свои возведи на небо!» — призывает Иван Посошков, купец петровского времени, повторяя слова протопопа Аввакума, сказанные за полвека до него, или мысли Нила Сорского, выраженные словесно за полтора века до него, да и более древние утверждения, известные восточным славянам по переводам сочинений Дионисия Ареопагита с его разделением «ума» на небесный *ум* и телесный *разум*.

К XVII в. завершились многие процессы, связанные с обработкой органов чувств в интересах познания и с их обозначениями. Сюда относится и восприятие цвета, и формирование прямой перспективы расположения предметов в пространстве, а это значит, что произошло окончательное включение зрительных восприятий в общую структуру познавательных актов сознания. Ведь обратная перспектива, о которой речь впереди, показывала действительную видимость предмета в пространстве, но в чистом пространстве, вне временнóй координаты, как вечная, застывшая в неопределенности и сакрализованная вещь. Так видится вещь в покое. В действии, в творчестве-творении, в осмыслении вещи происходит изменение: теперь вещь как бы разворачивается перед наблюдателем всеми своими сторонами, и тогда только ближняя грань кажется ему большей, чем отдаленная от него. «Интеллектуализация» зрения, осознание вида как части целого представило вещь как бы «шиворот-навыворот»: видим в обратной перспективе, но п о н и м а е м в прямой и описываем ее так, как понимаем, а не так, как видим.

В век великих расколов, XVII в., все типы восприятия внешнего мира сформировались в единую познавательную структуру, создав новую парадигму отношений. Однако именно Средневековью все мы, европейцы, обязаны тем, что оно выработало культуру зрения расширением зрения до «внутреннего» зрения, построило зрительный ряд объектов в определенных пропорциях, мерах и отношениях и впервые определило ту точку зрения, с которой отныне человек стал смотреть на мир. Тем самым субъект познания как бы вышел из телесной вещности постигаемого объекта, отстранился от него, отчуждая себя из мира природных явлений, стал сознавать себя наблюдателем этого мира, отождествляя себя со своим Создателем. Он стал способен в и д е т ь объективно и осмысливать увиденное. Зрение действительно стало средством интеллектуального познания.

ДЕЛАТЬ, ЧТОБЫ ПРОЗРЕТЬ

Деятельный по своему характеру славянин не мог не трудиться на пользу ближним и дальним. Неудивительно, что в его лексиконе откладывались слова, обозначавшие известные тогда формы труда, и таких слов становилось всё больше. Как на срезе древесного ствола, видна здесь последовательность смены форм общественно важной деятельности. Мы рассмотрели такие формы в третьей книге; подчеркнем их характер.

Древнейшим корнем, который, хотя бы в фонетически измененном виде, сохранили многие языки, был корень **dē̆-*. Общее его значение 'делать', 'класть' что-либо, но в славянских языках образованные от этого корня слова стали передавать неопределенный смысл 'делать' — 'говорить'. Имеется в виду деятельность, связанная с речью, со словом. А такой деятельностью могла быть только коллективная, совместная, по мере ее исполнения требующая переговоров, советов, приказов или, быть может, упреков. Остатком такого употребления является частица *де*, которая употребляется при передаче чужой речи. В «Стоглаве» 1551 г. один из «ответов» на вопрошания царя звучит так: «Отвѣтъ чинятъ: мы де учимся у своихъ отцовъ» (СлРЯ, 4, с. 196). «Мы, г о в о р я т, с отцов пример берем». Одновременно и говорят, и делают.

Дѣи — такой же остаток старой глагольной формы, эта частица значит 'разве' и известна с XV в. «История Российская» В. Н. Татищева начинается такими словами: «Истории знаменование. *История* есть слово греческое, то самое значит, что у нас *дѣи*, или *дѣяния»* (Т. I, с. 79). История — рассказ (слово) о деяниях (делах), устаревшую форму в этом самом значении и употребил первый наш историк, уже поясняя ее более известным словом *деяния*. Того же корня и слово *дѣиствительность*, та самая, которой *касаются*, которая *действует* нам на нервы и которая в *действительности* есть реальность; *реальная действительность*. Если вдуматься, все смысловые наслоения отражены на расширении данного корня. Об этом слове речь впереди.

Кроме того, в соединении с приставкой корень очень давно дал возможность выразить множество со-значений, сохранившихся до нашего времени: *одѣти*, *задѣти*, *вьдѣти* (например, нить в иголку). Слова эти явным образом связаны с ткацким производством, одной из важнейших форм человеческого труда, достаточно древней, которую хотели почтить особым выражением-словом. В первых переводах на славянский язык появилась точная копия греческого сочетания δῶρον χάρις 'дар благой', и звучало это так: *благодѣть*, благая ноша. Христианская идея «благо-

дати» возникла позже — это как бы награда за тяжкую жизненную ношу добродетельного человека. Видимо, переосмыслению подвергалось содержание целого оборота речи, обозначавшего служение добру.

От *дѣ-ти* образуется глагол *дѣяти*, который значил то же самое: и 'делать (совершать)', и 'говорить', и 'трогать, касаться'. «Не дѣйте мене, ничтоже вы зла створисте», — робко просит юный князь Глеб убийц, которые уже приближаются к нему по повелению его старшего брата Святополка. 'Говорить' > 'трогать' > 'действовать' — такова смысловая цепочка, своими слитными значениями сопровождающая всякое совместное действие. Еще в XVI в. грамота разрешает кому-то: «как хочет, так и дѣжеть», т. е. пусть и поступает так, и всё равно в чем — говорит или делает, — а нас не касается. «Не дѣйте мене» часто произносят и позже, стараясь освободиться от чужой опеки или приставаний. «Оставьте меня в покое, не прикасайтесь».

Неизвестно, когда появился второй глагол этой группы — *творити*. Однако он связан с обозначением скотоводческого труда, потому что в исконном своем смысле корень слова значил 'ловить — хватать; держать; затворить — закрыть', а это всё вместе передает сложный набор действий, связанный со скотоводством. Творение — беспокойная деятельность охотника и скотовода, и очень поздно с тем же корнем стали связывать творческие формы деятельности; по-видимому, на основе согласования творчества человека с благословением от Творца и с днями творения. Интеллектуально-духовные формы общественного труда тоже воспроизводят те же моменты исполнения — нужно схватить идею, удержать ее в памяти и в материале, а потом закончить — «закрыть» — сотворенное. В древнерусском языке *творити* уже означает 'сооружать, создавать' или 'рассчитывать, украшать' — тоже целый сплав со-значений, но все-таки близких к современным. Несомненно, общим является отношение к творчеству, к созданию нового, к размышлению и к украшению созданного. Корень слова в книжных текстах постепенно изменял свое значение, в них *творъ* — это 'внешний вид', понятый как 'красота'. *Утварь* — украшения. В переводной хронике Кассандра описывается так: «Низка, круговатымъ лицемъ... мужьскымъ творомъ», сотворена как мужчина, мужеподобна. Не ясно, комплимент ли это.

Столь же древним было слово *трудъ*, ср. латинский глагол *trudere* 'толкать, теснить'. В самых близких славянским балтийских языках этот корень означает 'труд, хлопоты', то же значение долго сохранялось в древнерусском языке. *Трудъ* — это «трудный» труд, работа, связанная с длительным напряжением сил. Представление о страдании, даже боли,

беспокойстве, сопровождавших исполнение труда, долго сохранялось в памяти и постоянно всплывало при обозначении некоторых бытовых ситуаций. «Злая жена, аки трудъ въ лядвеяхъ» — злая баба точно боль в ляжках. Но в той же «Пчеле», откуда этот афоризм, не раз утверждается, что «кто труда бѣжить — бѣжить благодѣти», поскольку труд — долг каждого члена общества. Без труда нет награды, без ноши — платы, без *благодети* нет *благодати*.

«Киево-Печерский патерик» в XI в. отметил странное совпадение двух слов. Человек должен жить, ожидая милости от Бога — «за трудъ твоего дѣла». Оказывается, и *трудъ*, и *дѣлоъ* соотнесены друг с другом как равные формы подвига, который вершит монах, в пещере своей пребывая. Но дело есть действие, тогда как труд — страдание, которое испытывают при совершении такого действия. Средневековый монах понимает *трудъ* как служение в беспокойстве, в страдании, в страсти — это и есть его подвиг.

Слово *дѣло* образовано от глагола *дѣти* (позже — от *дѣяти*); наш глагол *делать* возник довольно поздно, образован уже от имени *дѣло*. Тот же суффикс находим и в литовском слове *dailẽ* 'искусство, ремесло' и в слове *dailùs* 'изящный'. Таким образом, со словом *дѣло* мы вступаем в новую сферу человеческой деятельности — в ремесло и художества. Так и *древодѣля* в древнерусском языке было почетным словом, и значит оно 'плотник'. Плотник «делает» дерево, обрабатывает его. Дело и есть работа не по долгу, как подвиг жизни, не по принуждению, а согласно личному желанию; это уже обозначение специальности, хотя и не обязательно связанной с искусством. В древнейшей летописи под 946 г. записано: «Вси гради наши... дѣлають нивы своя» (Лавр. лет., л. 16 об.) — пашут и сеют, поскольку жители — земледельцы. Почетный и творческий труд, хотя, конечно, и он приносил с собой т р у д, т. е. и страдания, и усталость, и боль. Важно отношение к нему как к труду и полезному, и важному.

Труду и делу свободного члена общества противопоставлена *работа* — труд раба, служение в рабстве, труд по обязанности. Как показывает форма слова, оно пришло из церковнославянского языка, распространилось из текстов, повествовавших о рабском труде; в русском произношении слово было бы другим: *робота* (можно сравнить с другим суффиксом столь же отвлеченного значения — *робость*). Слова *работа* и *рабъ* сначала имели отвлеченно нравственное значение (*рабъ Божий*), речь шла о чем-то чужом, непривычным для русской жизни, поскольку рабства как такового у славян не было. Не случайно же слово *рабъ* в социальном смысле не использовалось (но было слово *роба* —

о подневольной женщине), вместо него, как полагают историки, употреблялось слово *холопъ*. В Древней Руси в ходу два слова: *трудъ* — с утомлением и тревогами, *дѣло* — с размахом и удалью. Кто-то трудится в поте лица, кто-то делает дело.

Можно сравнить внутренний смысл всех трех слов в современной фразе: в каждое дело, работая, мы вкладываем свой труд. Работа — процесс, смысл его — дело, его содержание — труд. Хотя и можно восстановить внутренний смысл (первосмысл) всех трех слов, тем не менее изменялись сферы их употребления. Стоило уйти из речи глаголам *дѣти* и *дѣяти*, как изменилось и содержание понятий о «деле». Утрачены языком и другие слова конкретного значения, связанные с определенной формой деятельности, например, таких, как слово *праца*, обозначавшее понуждение к работе. И внутреннее соотношение между оставшимися словами изменилось, стало другим, древнерусская система смысловых соответствий распалась.

Однако важно, что каждое дело так или иначе определяется словом, речью, и неважно, в каком виде: пожеланием в деле, приказом в труде или насилием в работе. Исходный импульс всякого дела — слово. Скотоводство, земледелие, ремесло… Обязательно человек прикладывал к делу глаза и руки. Более того, в труде он становился зрячим…

ПРОЗРЕТЬ, ЧТОБЫ ВИДЕТЬ

Итак, восприятие мира посредством осязания или вкуса сменилось ориентацией на обоняние, переросло в слух и, наконец, поднялось до уровня зрения. Трудовая деятельность человека совершенствовала его чувства.

Древние славяне прошли все этапы развития органов чувств и усовершенствования восприятий как средства познания мира. Однако язык сохранил следы того состояния, когда наибольшим почтением пользовался слух, а не зрение. Слова, обозначавшие действие низших органов чувств, долго были связаны со слухом, а не со зрением. Память и мысль также отталкивались от слуха, система доказательств строилась на основе слуховых фактов (*послухъ*, а не *видокъ*), поэтическая традиция опиралась на звучание и воспроизведение текстов на слух. Еще и сегодня украинец скажет *чую* в смысле ‘слышу’, а русский «слышит» даже запах.

Мы не случайно говорили об органах ч у в с т в, фактически сведя всю их совокупность к неопределенному ч у т ь ю. Древний глагол *чюяти* мог означать самые разные формы познания: 'сознавать' («душа чюеть свои грѣхи»), 'чувствовать' (человек не *чюеть* своей усохшей руки), 'слышать' (слепец в притче Кирилла Туровского *чюеть* всё, даже запах, но ничего не видит). Осязание уже не является основной формой восприятия, зато налицо вся последовательность исторически достоверных этапов развития слова в его значениях: 'ощущать' (осязать, т. е. удостовериться в существовании предмета), затем 'слышать' о нем, говорить о нем, обсуждать этот предмет, в том числе и отвлеченный, и наконец, 'знать' о нем, сознавая его сущность.

Всё устремлено к тому, чтобы познавать. «Чувство», восходящее к нерасчлененной неопределенности *чюти*, становится общим наименованием для всех органов чувств и восприятий посредством их.

Но самым важным источником знания становится *зрение*. Процесс переориентации познания на высшую форму восприятия, зрение, не проходит для языка бесследно, и это движение мысли сохраняется в словесных формах. Все слова, в древнерусском языке обозначавшие зрение и созерцание, сохранились, хотя и изменили отчасти свои значения.

Глагол *видѣти* чередованием гласных в корне связан с глаголом *вѣдѣти* 'знать'; во многих родственных славянским языках этот корень и значит 'знать', в славянском он обозначал действие 'смотреть, видеть', а в древнерусском еще и 'размыслить', т. е. осознать и восчувствовать вместе.

Глагол *съмотрѣти* имеет приставку *съ-*, корень слова в родственных языках сохраняет значение 'осторожность', или 'воспринимать, чувствуя', или 'искать, стремясь'. Несмотря на кажущиеся различия, все эти значения, несомненно, друг с другом связаны и восходят к неопределенно общему в прошлом значению, которое можно было бы восстановить так: 'стремиться (вос)чувствовать', а в древнерусском еще и просто 'узнать'. Смотреть, чтобы о чем-то проведать.

Глагол *зьрѣти* также связан с обозначением формы зрения, он родствен таким словам, как *зоркий*, *зрачок*, *зоря*, *зырить*, от него происходит и термин *зрение*. А сверх того — и множество поздних образований вроде *позор*, *презрение*, *подозрение* и т. д. Сравнивая значения корня в родственных языках, обнаруживаем исходное его содержание: 'видеть свет, сияние'.

Наоборот, глагол *глядѣти* первоначально указывал на самый процесс зрения, для чего необходимо было осветить обозреваемый пред-

мет, создать поле зрения в результате того, что вовне замечен блеск, мигание (света), не длительный поток света, а некая вспышка, осветившая предмет, обратившая на него внимание. *Зрѣти* и *глядѣти* связаны друг с другом, как связаны источник и воспринимающий аппарат: «зрение — свет»; первое относится к объекту наблюдения, второе отражает свойство человека, способного уловить его.

С другой стороны, *видѣти* и *съмотрѣти* по значению ‘зрение’ вторичны, они отражают более позднее сближение с глаголами собственно зрения. Определить смысловую разницу между обеими парами глаголов можно, изучая древнеславянские тексты.

Зьрѣти в этих текстах означало не только ‘смотреть, видеть’, но также и ‘желать; завладеть; слушаться’. «Зри в корень!» — это значит многое: и овладей сутью, и прислушайся к существу дела, и многое еще. «Подобаеть времене съмотрити, а года зьрѣти» — так славянский переводчик излагает мысль греческого мудреца в «Пчеле». Действительно, время длительно и может быть бесконечным, к нему «стремятся», а годы вполне конкретны и все наперечет, их «наблюдают» непосредственно.

Зьрѣти — глядѣти со временем стали абсолютно равнозначными глаголами, поскольку противопоставление объекта зрения и субъекта взирания устранилось в результате развития грамматических средств выражения субъект-объектных отношений. Самостоятельными словами выражать такое отношение стало не так уж и важно. Даже вторичные и второстепенные значения этих глаголов, которые и образовались-то в связи с совмещением их исходных смыслов, теперь совпадают; оба глагола могут значить и ‘полагаться’, и ‘слушаться’, и ‘желать’. «Гляди мне!» — такое архаическое сочетание слов выдает исходное, не совсем расчлененное значение: тут и ‘смотреть’, и ‘слушаться’.

Поскольку оба глагола стали абсолютными синонимами, один из них оказывается излишним, исчезает из разговорной речи, хотя сохраняется в высоких книжных стилях. Для разговорной русской речи привычнее *глядеть*, для церковнославянских текстов — *зрѣти*. Но ведь что получается: для русского не субъект «зрения» оказался важен (с субъектом как раз всё ясно: вот он я!), а процесс вглядывания в объект.

Все дальнейшие взаимоотношения между этими глаголами происходили на уровне стилистики, они отражают разное восприятие зрения и различное отношение к его ценности. Например, в древнерусских текстах *зьрѣти* может Бог, зрят и простые люди, однако взирают они вовсе не на конкретные предметы личного обихода, а — на горести, на беды, на доброе житие, на свет, на звезды, и опять-таки на Божий лик. *Презоръ* — это диво-дивное, нечто божественное, существующее столь

же объективно вне человека и столь же таинственное. Самим противопоставлением двух глаголов общего значения славяне как бы отторгали от человека нечто человеческое, возвышая его до уровня обожествленной абстракции, представляя это «нечто» как принадлежащее верховной, недоступной сознанию силе.

Два других глагола со значением зрения изменяли свой смысл иным путем.

Зрѣти — видеть и желать. *Смотрѣти* — другой уровень познания, не связанный с личным желанием, он отражает непосредственно данное восприятие. Общий смысл глагола — 'чувствовать, ощущать', а следовательно — и 'стремиться узнать'. *Видѣти* в этом ряду как бы конец цепочки, описывающей зрительное восприятие. Глагол представляет результат всех моментов познания посредством зрения, уже напрямую связывая такой результат с размышлением. Непосредственное наблюдение момента *глядати* момент *видѣти* оформляет в мысль. «Я вижу» — я знаю. *Зри! смотри! виждь!* — призывы средневекового книжника, но они выражают не одно и то же состояние, за разными формами повеления скрывается различное представление о внутреннем содержании процесса познания, а именно: *пожелай! восчувствуй! пойми!*

Многие древнерусские тексты показывают разницу в смысле приведенных глаголов. Разница осознавалась, ей придавали значение в те времена, когда аналитичность познания оформлялась не грамматическими средствами языка, а с помощью самостоятельных слов, сохранявших исконную «внутреннюю форму» — словесный образ, всем понятный без объяснений. Собственно, такая смысловая разница обеспечивала сохранение всех четырех глаголов тогда, когда некоторые из них, казалось бы, стали ненужными, в основных значениях полностью совпав с другими, новыми глаголами. Художественный текст, для которого переносные значения слова важнее основных, сохранил нам символические и образные значения старых слов. А это помогает реконструировать их смысл и правила употребления.

В притче Кирилла Туровского рассказывается, как царь и его приближенный подходят к большой горе, «въ нейже у з р ѣ с т а зарю свѣтлу, оконцемъ ис пещеры исходящи»; у путников возникло желание взглянуть на этот свет, на источник света, «и приникнувша къ оконцу тому, в и д ѣ с т а внутрь вертепа жилище» — так они что-то увидели, т. е. постигли прежде только желаемое. «Сия вся с о г л я д а в ъ, царь призва свое други и рече къ нимъ», т. е. только что полученное знание, как результат зрительных впечатлений, он тут же выразил в речи (в слове).

В 1175 г. придворные убивают владимирского князя Андрея Боголюбского. Он уже ранен, но еще жив, уходит от убийц, давясь кровью. Один из преступных придворных кричит остальным: «Стоя видихъ княз, идуща с сѣней долови (вниз)!», и тогда все «рекоша: глядайте его!», тут же скопом «текоша позоровати его, и узрѣша его сѣдяща...» Кто-то увидел — узнал, остальные бросились выглядывать жертву — им нужно было заметить его в скользкой предутренней мгле там, внизу, в каменных сенях боголюбовского дворца. Они шумно «потекоша позоровати», т. е. *позрѣти* князя, желая сыскать его, потому что, останься он в живых, поутру не сдобровать им всем. Наконец, желание преступных приближенных сбылось, и вот они смотрят (узрѣша) на него, бессильно сидящего на каменных ступенях у столпа. Это конец. Зрительные впечатления в этом тексте передаются еще совместно с модальными, которые сопровождают весь рассказ, создавая неуловимый подтекст действия: желать — стремиться — знать. Глаголы невозможно поменять местами, каждый из них на своем месте, как горошинка в стручке. Заменить один другим значит нарушить смысл повествования. Именно эти глаголы образуют структуру текста, делая его цельным.

Так и в Ипатьевской летописи под 1189 г.: галицкие воины «узрѣвъше лесть братья своей» (обман со стороны союзников), сказали князю: «Княже, се уже видиши лесть их, а поеди прочь!» По доброй воле увидели, заметили — и в результате таких действий князь уже знал об обмане, был предупрежден о возможной измене. Замени мы эти слова какими-то другими или переставь их местами, осталась бы неясной внутренняя, смысловая связь глаголов зрения: заметить — разгадать и по этой причине знать наверное.

Внутренний подтекст этих глаголов, модальные и даже нравственные оттенки их смыслов сохранялись довольно долго. В XV в. автор «Сказания о Мамаевом побоище» горестно восклицает на поле боя: «Грозно, братие, зрети тогда, а жалостно видѣти и гръко посмотрити человеческого сего кровопролития!» Это не риторическое усиление высказывания посредством синонимов, нет; важна последовательность глаголов, которую на современный язык можно было бы передать таким образом: страшно заметить — жалко узнать — горько почувствовать (пережить увиденное). Поэтический текст сохранил старые оттенки слов, наполняя их внутренним светом взаимного смыслового соответствия. Удивительно, насколько последовательно такое распределение глаголов зрения сохраняется в народной поэзии: «И стал молодец лучше старова: зрел бы, глядел, с очей не спушшал!» Хотел бы видеть — а уж вгляделся — и смотрел бы всегда!

Скорее всего, сохранение исконных со-значений славянских глаголов связано и с психологически понятным стремлением различать «этапы восприятия» в этико-эстетической их оценке. Всякое организованное сознанием чувствование предполагает «два противоположных течения в сознании: переход от группы к отдельному члену и переход от отдельного члена к группе. Так, в области зрения первому случаю соответствует, например, введение в первый миг целой группы или картины, а затем вúдение какой-нибудь одной части предпочтительно перед прочими (части, на которую, как говорится, обращено внимание), а второму — воспоминание целой картины по намеку на одно из ее звеньев» (Сеченов, 1943, с. 140). Значит, средневековый человек сознательно разделял эти «два течения», сообразуясь как с действительностью, так и с мыслью, которая эту действительность оценивает, пока еще посредством личного желания. Именно данной психологической обусловленностью определяется и общий принцип построения древнерусского текста — панорамирование от общего ко все более частному, конкретному, но тем не менее существенному, которое постепенно сгущается в представлении познающего субъекта и в конце концов становится представителем всего общего, как его сущность. Так построено «Слово о погибели Рускыя земли» — самое начало древнего «Жития Александра Невского». Сначала говорится о всей земле — Русской, потом точка зрения сужается до определенных стран-сторон, еще больше сгущаясь на точке, в которой материализуется «сущность» Русской земли — правоверный князь Александр Ярославич (эта часть текста утрачена, но предполагается по другим житиям князя).

Становится понятной и последовательность зрительного восприятия, как его понимали в эпоху Средневековья. Пожелать увидеть — и потому ***зреть***, т. е. заметить нечто, общий вид, обозримую вещь, картину и т. д.; затем стремиться (активное начало), т. е. восчувствовать, ***вглядываясь*** и ***всматриваясь*** в детали, выискивая наиболее важные из них, сосредоточив внимание на главном; познать, т. е. понять, схватив в памяти это главное, другими словами — связав общее с самыми значительными деталями, разглядев детали на фоне общего и только потому поняв это общее через метонимически сопряженную с ним существенную его часть. Сопряжение частного и общего, детали и всего видимого, одновременно вида и рода, конкретного и отвлеченного — это уже и есть мысль, но мысль особая: мысль средневекового «реалиста», для которого идеальная сущность вещи, его идея, столь же конструктивно существенна, как и сама по себе конкретная вещь. Древнерусские переписчики книг иногда смешивали эти глаголы, не видя между ними раз-

личия. Там ***видѣти*** сопряжено с ***вѣдати***. Проникнуть в суть бытия — *вѣдати* — невозможно, не увидев за вещью ее сущности.

Тем не менее постепенно, но верно все значения глаголов, обозначающих процесс зрения, уходили из смыслов соответствующих слов; стабилизируется и остается одно-единственное их значение ‘смотреть’, т. е. ‘видеть’. Остаются *смотреть* и *видеть*, те самые, которые и появились позже всех остальных, но для которых выражение «видения» было основным значением. Для русского человека, который пользуется этими словами сегодня, важны только два момента: объективное восприятие глазом (*смотреть*) и непосредственная реакция мысли на увиденное (*видеть*). Все остальное ушло в подтексты как сознания, так и его выражения.

ОЩУЩЕНИЕ ЧУВСТВ

Проблема происхождения чувств в точности параллельна проблеме происхождения идей.

Михаил Бакунин

Последовательность включения в процесс познания и относительную ценность органов чувств, поставляющих сведения сознанию, можно определить, даже не прибегая к историческим фактам, а только проведя внутреннюю реконструкцию по данным современного русского языка (как и всякого другого языка вообще). Посмотрим, в какой мере современный литературный язык сохраняет следы прошлых состояний в области чувства.

Специальное системное изучение семантики русского глагола (Васильев, 1981, с. 52–68) показало, что среди русских глаголов нет глаголов «вкуса» с отвлеченным значением (даже славянское слово книжного происхождения *вкушать* имеет другое значение); отвлеченные значения глаголов, передающих обоняние или осязание, ограничиваются единственным оттенком: они указывают целенаправленность или неопределенность процесса, как, например, в глагольных парах типа *нюхать* — *обонять*, *щупать* — *осязать*, где отмеченным признаком различения (целенаправленность) оказываются первые, как раз не родовые названия ощущений, а книжные по происхождению правые члены, которые выработали отвлеченное значение, выражают некую неопределенность по цели действия органов чувств.

Зато зрение и слух разработаны нашим языком основательно. Каждое из слов, выражающих эти чувства, в настоящее время выделяет по крайней мере по шесть различных оттенков значения, которые разграничивают следующие пары:

1) целенаправленность // неопределенность: *смотреть* — *видеть*, *слушать* — *слышать*;
2) активность // пассивность действия: *видеть* — *виднеться*, *слышать* — *слышаться*;
3) результативность // ее отсутствие: *усмотреть* — *смотреть*, *заслушать* — *слушать*;
4) бытийность // становление: *наблюдаться* — *обнаруживаться*, *слушать* — *прослушать*, *прослушивать*;
5) каузативность // отсутствие причинности: *показывать* — *воспринимать*;
6) положительная // отрицательная модальность: *смотреть* — *просмотреть* 'упустить из виду', *слушать* — *прослушать* 'упустить из внимания'.

Различие между шестью со-значениями относительное: целенаправленные со-значения связаны с достижением цели, а нецеленаправленные указывают на результат действия. Это всё то же противопоставление по характеру цели, так что первая и третья оппозиции сходятся, составляя общий ряд:

видеть < смотреть > усмотреть
просмотреть

Получается, что обогащение языка попарными противопоставлениями шло за счет увеличения приставочными глаголами, а это был довольно поздний процесс. Грамматическое средство дифференциации со-значений путем присоединения видовых приставок сложилось только в конце XVII в., еще и сегодня не охватив своим действием все глаголы вообще. Однако исторически развитие со-значений стало средством увеличения попарных соотношений на основе ограниченного числа глагольных корней (как в данном случае: *слушать* — *слышать*, *видеть* — *смотреть*). Приставки же почти все пространственного значения: *из-*, *за-*, *на-*, *по-*, *про-*, *вос-*, *об-*, и глаголы с такими приставками в грамматически видовые противопоставления вступали редко, никогда не употребляясь как безличные (при них всегда имеется указание на субъекта действия). Говоря иначе, всегда ведь *кто-то видит или слышит*. Это значит, что процесс образования таких приставочных глаголов происходил уже в древнерусском языке, но еще до сложения видовых противопоставлений, т. е. до XVII в.

Кроме зрения и слуха, отмечают еще одно чувство, которое передается глаголами с «общим значением восприятия», т. е. всеми органами чувств, мыслью или *интуицией* в целом: *улавливать* — *схватывать* (что-то на лету); эта пара глаголов напоминает древнее, столь же неопределенное по органу ощущения *чутье* — ‘воспринимать чутьем’, т. е. интуицией на основе личного опыта. Этот ряд также выделяется шестью со-значениями, и они те же, что у зрения и слуха, ср. в той же последовательности: *замечать* — *наблюдать*, *наблюдать* — *наблюдаться*, *чувствовать* — *замечать*, *наблюдаться* — *обнаруживаться*, *воспринимать* — *показывать*, *замечать* — *проворонивать*. На первый взгляд кажется, что многие из них опираются на зрение как на исходное ощущение, однако это неточное впечатление. Собирая все подобные глаголы вместе, находим общее для них понятие «неопределенного наблюдателя»: *наблюдать*, *замечать*, *чуять*, *показывать*, *обнаружить*, *принимать*, сюда же *вкусить* (что-то изведать) и т. д. Все эти глаголы соотносят процесс познания с выявлением в н е ш н е г о признака в том, что познается, и притом как бы со стороны незаинтересованного субъекта (кроме, может быть, *чуять*). Всё такое внешнее принимает какие-то формы, очертания, обнаруживает себя, выдает свою суть, показываясь выделяемыми сознанием приметами, пригодными для наблюдения. Ясно, что подобная материализация познаваемого объекта есть вторичное проявление того, что́ именно познается. Тем не менее ч у т ь е как общее указание на такие ощущения может пребывать и в са́мом начале познавательного акта, и потому *чуять* по-прежнему остается основой всякого «приближения к объекту». Интуиция оказывается разработанной на ощущении видимого (зрение), а зрение к моменту образования данного ряда восприятий уже было вполне разработанным и в слове выраженным средством познания. Говоря же о чутье, следует напомнить, что оно было своего рода предшественником слуха и зрения в деле общей оценки того, что постигается органами чувств.

Глагольной лексики недостаточно для решения вопроса о последовательности выделения различных со-значений в именовании разных органов чувств. Глагольная форма выявляет признак, делает противопоставление явственным и доступным наблюдению, но общее понятие о явлении дает все-таки имя существительное. Кстати сказать, и само название-имя в языке играет ту же роль, какую в животном мире выполняет обоняние по сравнению с прочими чувствами (Виноградов, 1968, с. 18). В русском языке почти отсутствуют прилагательные, выражающие обонятельные ощущения, и опять-таки потому, что обоняние направлено не на конкретные свойства, а на предмет в целом: *аромат-*

ный, *душистый*, *благовонный*, *смрадный* — это указания на то, чем именно пахнет, каков общий запах предмета. Обоняние чувственно, а имя мысленно выделяет предмет целиком, представляя его во всей совокупности свойств, как бы в законченно целостном виде. Чтобы «обнюхать» слово-корень, нужно обратиться к нему со словом-именем. Мы получаем тот же результат, которого достигли при рассмотрении исторического материала: вкус всегда субъективен, а обоняние не обладает анализирующими свойствами.

Ничего нового для понимания дела не дадут и другие обозначения органов чувств и ощущений, представленные в современном литературном языке. Слова ***осязание***, ***обоняние***, как и слова, обозначающие оттенки ощущений с помощью этих чувств, только сокращались в числе и тем самым как бы укрупняли видимый мир, лишая нас деталей, оттенков и подробностей, столь важных для средневекового человека, имевшего непосредственно личный контакт с этим миром. Только представление о зрении постоянно обогащалось как признаками и видами, так и словами, обозначающими их. Слово *образ* в соответствии с греческим словом «схема» стало как бы выкройкой, согласно которой размечаются ощущения и восприятия современного человека, создавая усредненные образы мира в его, как ему кажется, личном представлении. Самая дальняя связь с конкретной вещью именно у вида. ***Вид*** — уже определенное понятие о вещи, максимальная отвлеченность от конкретно зримого лика или видимого лица. Вид многозначен, он может быть и ликом, и лицом, и личиной, и личностью, и образом, и собственно видом, но одновременно это и частное в отношении к более общему, к роду. ***Род порождает виды*** — это тоже убеждение «реалиста», понимающего, что целое важнее своих частей. Логическая классификация могла возникнуть на основе подобных, достаточно отвлеченных по смыслу слов: *родъ* и *видъ*.

Некой связующей с «образом» нитью является для *вида* — *видение*: с одной стороны, в русских народных говорах *видением* неодобрительно именуют лицо, с другой — это все-таки *образ*, хотя бы кошмар или сон, беду предвещающий. Всякий раз, как мы сталкиваемся с только-только происходящим развитием отвлеченных значений в слове, сразу же возникает неодобрительное о нем суждение, словно проявляется некая боязнь удалиться в бесконечность абстрактности, войти в дебри отвлеченности, лишенной прежней конкретности выражения *реального* мира *действительности*. Это очень характерно для русского сознания и нашло свое отражение в развитии дополнительных со-значений в русских словах.

Другое свойство древнейших именований для зрительно воспринятых предметов — это обязательная сопряженность с внешним обликом (видом) вещи. Предметы словно растворяются в том, что представляет их вид: *ликъ* — и масса, и внешний вид, и образ, какой воспринимается, да и сама по себе вещь. Такова двусмысленность всякого объекта, попадающего в поле зрения средневекового наблюдателя. Этот наблюдатель еще не делает различия между вещью и внешним ее видом; вместе с тем, под видом он понимает свое ощущение, переживаемое от контакта с «видом».

Таковы основания средневекового реализма, к определению которого мы еще вернемся.

ВИДЕТЬ, ЧТОБЫ ВЕДАТЬ

...Между тем как небольшая группа людей мыслит, остальные чувствуют, и в итоге совершается общее движение.

Петр Чаадаев

В*ид* — это то, на чем основано различение и, следовательно, узнавание; всё равно, понимать ли вид как одно из пяти чувств — зрение (значение слова в древнерусском языке), или как ‘образ, вид’ (в старорусском), или как в XVIII в.: с одной стороны, «вид на проживание», а с другой — логический «вид» в отношении к «роду». Словом *видъ* славянские книжники перевели и греческое εἶδος, того же корня слово. В «Изборнике» 1073 г. *видъ* одновременно и «тип», и логический «вид»: «мудростьнии же видове суть четыре — мудрость, прауда, цѣломудрье, доблесть» (Изб. 73, с. 151), «чьто ли страсть и колико страстьмъ видовъ» (там же), но во втором случае слово *видъ* соответствует греч. ἰδέα — это отвлеченно «идея»; может быть еще соответствие греческому слову εἰκών (*икона*, т. е. образ). Всё, что видно, становится предметом познания. Внешний в и д наталкивает на мысль об и д е е. Явление сообразуется с сущностью.

Сложнее вида *видение*. Это тоже созерцание, но созерцание не внешнего, а таинственно невидимого, которое, может быть, и имеет о б р а з реального. Это зрелище, подсказываемое скорее памятью и знанием, чем реальным размещением вещей в пространстве.

Суффиксальное слово *видение* образовалось довольно поздно, не без влияния церковнославянских текстов, тогда, когда стало возможным не только видеть, но и предвидеть, т. е. не только видеть, чтобы ведать, но и ведать, что́ именно видеть.

В таком случае сопутствующие «знанию» чувства и ощущения должны были развиться до такой степени, чтобы получить свое собственное именование, включенное в систему обозначений познавательного акта. Они развились уже к XI веку, к тому времени у славян были два слова, которые обозначали появление «знания» не от органов чувств путем непосредственных ощущений, а как бы извне, со стороны, в результате действия сразу всех органов чувств: *знати* и *являти*.

Собственно, второй глагол как-то связан по значению с познанием посредством слуха, в далекой индоевропейской древности соответствующий корень слова значил ‘замечать, слышать’.

Зато все индоевропейские языки, даже самые древние, сохраненные только в редких текстах, использовали корень глагола *знати* именно в значении ‘знать’, а родственен он столь же древнему корню **gen-* ‘рождаться’ (к нему восходят и славянское слово *жена*, и термин *гены*). Не будет натяжкой предположить, что при матриархате почитаемый словесный корень **gen-* получил и значение ‘знать’; во всяком случае, эта смысловая связь женского начала с появлением, выявлением, рождением дотоле неизвестного присутствует в семантике слова довольно долго. Именно женщины и в языческие времена, и в эпоху Средневековья считались носительницами темного «знания» — бесовского, неясного, но чем-то привлекательного. Ведьмами были женщины, мужчины занимались определенным делом — колдовали руками: они колдуны. Если уж говорить точно, *вѣдьма* в и д и т невидимое, знается с бесом. А вот знахарь (*знахорь*) никогда не был уличен в ведовстве, с бесами не общался и потому не преследовался обществом. К его услугам обращались даже церковные люди. *Знахорь* — знаток, специалист своего д е л а, которое он хорошо и досконально знает. Мастер, и не обязательно в области медицинской практики.

Соотнося все эти данные в общем ряду, мы можем определить, что все функции древней ведьмы, то бишь знахарки, а точнее (куда как точнее) лекарки — это лечебное дело. Во все времена, и особенно древние, этим занимались преимущественно женщины. С развитием специализации происходило распределение функций, и каждый раз сохранялся какой-то нежелательный для общества аспект деятельности: ‘знать’ (она *знает*) — ‘ведать’ (она — *ведьма*) — ‘лечить’, только лечить, ничего больше: *исцелять*, восстанавливая до *цельности* каким-то образом нарушенную *целостность* (организма).

Близость значений ‘рождать’ и ‘знать’ у глагола *знати* сохранялась в памятниках до XII в.; в них этот глагол имеет еще значение ‘узнавать, делать известным, объяснять’, а также ‘понимать, сознавать’. Ничего категорического в этом *знать!* еще нет; знание только-только возникает, неопределенно формируется в мире вещей, фиксируется как з н а н и е. Слово *знание* в этом языке еще просто ‘знакомые, друзья’, лично тебе известные. Процесс *знати* порождает (выявляет) *знание*, не каждый раз новое, познаваемое тут же, а в бесчисленных своих повторениях и вариациях какими-то особенностями и чертами уже знакомое, познанное прежде, которое фиксируется памятью и отражается в слове.

Слова *память* и *понять* одного корня, так же, как и глаголы *понять* и *схватить*. Схватить в памяти и нести с собою всегда. То, что сегодня для нас логическое понятие, для древнего человека было образом в памяти. В родственном славянским языкам литовском этот корень и сейчас значит ‘брать’ (в греческом — ‘наделять’). Близок к нему и глагол *разумѣти*, хотя возник он много позже (на это указывает церковнославянский префикс *раз-*). *Разумъ* — смысл, значение, в литовском языке корень обозначает и ‘память’, и ‘сознание’, и ‘чувство’. Чувство > сознание > память. Некоторые историки полагают, что слово *ум* фонетическим чередованием связано с корнем *яв-ити*. *Разумѣти*, как явствует из значения составляющих слово морфем, значит ‘включать в сознание’, т. е. тоже схватывать информацию об окружающем, постигая тайный его смысл.

Понять — значит просто схватить, по-ять; разуметь — это уже и понять. Небольшие смещения в смыслах слов, отражающие подвижки в осознании собственных мыслительных возможностей.

Для древнерусского периода нашей интеллектуальной истории всё это уже пройденный этап. Но оставались некоторые ограничения, которые восточные славяне разделяли тогда со всеми европейцами.

Общее слово для выражения знания — *вѣдати*. *Вѣдокъ* — ‘знаток’, *вѣдунъ* — ‘знахарь’, *вѣдание* — ‘знание’, *вѣдь* — ‘сведение’. Уже есть и *невѣжа*, а в «Уставе князя Владимира» с неодобрением говорится о *вѣдстве* как характерном женском пороке, обличающем природное любопытство дочерей Евы. Но вот что м о ж н о *вѣдати*: чудо, совершенное на твоих глазах (Климент Смолятич в сер. XII в.), глубины собственного духа (Феодосий Печерский в сер. XI в.), разум бесноватого эпилептика (перевод «Пандектов» XII в.), даже «красоту женскую» (апокрифические гадальные книги, переведенные после XIII в.). Ведать можно неопределенное и трудно доступное зрению: истинную веру, святые

места, грехи человеческие, житие святого и «неведомыя словеса». Когда необходимо передать впечатление о невероятном множестве, говорили «въ селицѣхъ несъвѣдахъ» «в столь многих не сведал»; вариант: «во мнозех тмах народа»). *Без вѣди* — без числа и меры.

Чувствуется, что *вѣдати* еще отдаленно связано по смыслу с *видѣти*, ведают только то, что углядеть невозможно. Что не поддается зрению, которое выходит на первый план как основное чувство. В памятниках XI в. эта связь явная. Иларион, восхваляя «кагана нашего», князя Владимира, уточняет: «Не в худе бо и неведомѣ земли владычествовали, нъ в Русьскѣ, яже ведома и слышима есть всѣми четырьми конци земли» (Иларион, л. 185а). Русская земля видима и слышима, а потому не относится к числу «неведомых земель».

В переводе «Пандектов Никона Черногорца» *видѣти* и *вѣдати* постоянно смешиваются либо в самом тексте, либо в различных списках, в том числе и сделанных на Руси. «Вѣси, брате», а рядом «зриши ли, брате», а чуть дальше «виждь, брате», — всё одно и то же: «Смотри! Видишь?» В другом русском переводе того же времени, в «Житии Василия Нового», из положения выходят уточняющим комментированием другого слова: «Не знаю васъ, не вѣдѣ васъ, откуду есте!» Первый глагол уточняет одно из значений второго, представленного, между прочим, в очень древней форме (*вѣдѣ* — архаизм двухтысячелетней давности).

Знати тоже и 'знать', и 'заметить, увидеть'. Игумен Даниил, описывая священные места, сообщает: «И есть мѣсто то знать на камени томъ и до днешняго дня» — и есть то место, видно на камне. «Идите от мене, проклятии», — обращается Феодосий Печерский к бесам, — не знаю васъ. Не вижу? не знаю? не могу принять? Трудно сказать определенно, в XI в. глагол *знати* используется очень редко, обычно только в значении 'знакомиться', 'становиться известным'. Не знать кого-то — не быть с ним знакомым. Вот, например, Феодосий и не желает знакомиться с бесами.

С XII в. положение как будто изменяется. Благодаря своему смыслу, своей связи с выражением таинственного и неведомого, глагол *вѣдати* постепенно переходит в высокий стиль, и его место в простом разговоре занимает глагол *знати*, который даже расширяет со-значения типа 'видеть' (коль скоро замещает глагол *вѣдать* в определенных сочетаниях). *Богъ вѣсть* — выражение древнее, но люди — люди *знают*, человек — *знает*. А вот Бог — *ведает*. Что же может знать человек, с чем он в состоянии познакомиться? С законом, с миром, с простыми вещами, которые всегда у него на глазах, выявлены и доступны зрению. «Муж

сквернав от словесъ познается» (Менандр) — по словам узнаете их. В юридических документах, в той же «Правде Русской», часто встречается выражение «не знати у кого» (купил и т. д.) — неизвестно у кого. Тоже по-своему удивительное дело: купил, а у кого — не ведает. Купил-то ворованное. *Знахорям* «знаеми суть зелия и корени и каменья» — известны, знакомы, видели их и потому з н а ю т, что со всем этим добром делать.

Ведают Бога и чудеса, знают же — чудеса, но земные, мирские, простенькие: слова нехорошие, вещи ворованные, травки сомнительного назначения. А вот и вовсе житейская ситуация: «поял жену» или «познал жену» употребляются как синонимы с одним и тем же значением — 'взял в жены' («познакомился» с женщиной). Это тот же корень, что и в слове ***память***. *Поялъ* и *понялъ* — абсолютно то же слово, только разного стиля формы (вторая обозначает «приятие в себя» благодаря *-н-*, как в слове *в-н-утрь*; первая — «приятие за себя»).

По-видимому, в XV в. соотношение двух глаголов изменилось окончательно. В «Сказании о Мамаевом побоище» начала этого века «ведают», по существу, все, даже презираемые автором враги. Это— «внешняя мудрость», сумма практических знаний, которая познается посредством зрения (*видѣти*). То, что увидели и тем самым уведали, можно передать другим: *повѣда́ти*. Значение, полученное посредством зрения, возвращается в речь. Совсем иное положение с глаголом *знати*: это значит быть включенным в постижение высшей духовной мудрости, свойственной прежде всего Богу. «Знати» может Дмитрий Донской, но не Мамай.

После XVIII в. стилистический ранг этих слов еще раз изменился, и глагол *вѣдати* окончательно стал словом высокого стиля.

Отчасти это связано с развитием глаголов, обозначавших умственный процесс. Мы еще вернемся к таким словам, сейчас же отметим только, что в древнерусском обиходе слов *понятие*, *поняти* в смысле 'понимать' еще нет. Отчасти его заменяет глагол *разумѣти* (русская форма *розумѣти*). Древнейшие со-значения глагола 'понять', 'обдумать', 'заметить' следовало бы представить в последовательности: заметить > обдумать > понять. «Понять» — это конечный момент размышления, связанный с совокупностью ощущений и впечатлений, полученных посредством слуха (слово) и зрения (вид). Толмач-переводчик *разумѣеть* иностранный язык, младенец, как мы уже видели, ничего «не разумеет», а мертвец к тому же ничего и не *чюеть*. Ни в каком случае это не относится к тем, кто просто *вѣдаеть*, прежде всего к Богу: в ежедневном процессе «схватывания» и «ознакомления» он явно не

участвует. Такова действительная причина, почему глагол *вѣдати* уходит в верхний уровень языка, обслуживает высокий стиль: то, что ведомо, осознано на все времена; никакого д в и ж е н и я мысли не требуется, всё ясно и до конца и з в е с т н о.

На земле же всё еще лишь начинается, всё находится в становлении, в развитии. *Чуеть — разумѣеть — знаеть*. Правда, пока еще это простое ознакомление с чувственно образным миром, первая попытка понять отвлеченные его свойства, его сущность, включиться в вечные истины, которые пребывают в неподвижности *вѣдати*: *Богъ вѣсть*. Происходит это постепенно, с помощью знаков-примет, каких-то внешних знаков, указывающих на внутренние, недоступные взгляду сущности. Эти знаки — *знатьба*, признаки невещественных отношений, признаки чего-то, что позволяет отождествить это с тем, уже виденным раньше. Ледоход выбивает четыре подпоры у моста через Волхов — и горестно пишет новгородский летописец в 1143 г.: «Отинудь бе-знатбе занесе» (Новг. лет., л. 27)— совершенно бесследно, за пределы видимости.

Одного давления на чувства со стороны внешнего мира уже недостаточно, чтобы направлять внимание на то или иное событие, дело, а то и вещь. Человек сам ищет неведомо нового, создавая и осмысляя слова, связанные с интеллектуальной сферой деятельности.

Например, в своих попытках разобраться с миром невидимых сущностей он начинает *пытати*, т. е. спрашивать, задавать вопросы. Латинское слово *puto* того же корня, а оно значит ‘обдумывать, оценивать, (пред)полагать’. Того же корня и слово *опытъ*, возникающий как результат личной пытливости.

Древний русич многое не мог *понять* (схватить в понятии), однако это свое состояние вполне разумел. А уж видел и слышал он побольше нашего, его личный *опыт* и *навык* (слово, родственное латинскому *наука*) помогали ему ориентироваться в мире, управляться с вещами, которых теперь и в помине нет.

Кроме того, в его распоряжении были другие слова, передававшие действие, которое сегодня мы именуем ‘думать’. Наш предок не столь самонадеян, как нынешние мудрецы, не мог и вообразить, что способен сам, без помощи других, что-то решить и сделать, во всяком случае, делать умозаключения, оторванные от реальной жизненной ситуации он не хотел и п о т о м у не мог.

Вот слова, которыми он располагал на этот случай. *Непщевати, думати, мнѣти* — все они значат ‘размышлять’, но уже не над фактом (как глагол *размыслити*), а в связи с ним или по его поводу. Но *непщевати* значит ‘не быть уверенным’ совершенно (‘предполагать’),

думати — 'размышлять всем вместе' («думу думают» старшие), а *мьнѣти* — 'понимать' с оттенком сомнения, как выражение ненадежной, весьма предварительной мысли. *Сомневаться*, *мнимый*, *мнительный* — слова от этого глагола. *Помнити* — подумать и поразмыслить, но обращаясь к памяти, к традиции, к прошлому опыту и навыку. Если же, предупреждая последующие описания, сюда добавить глагол *мыслити*, то общий смысл нашего рассуждения изменится мало. Во многих индоевропейских языках и этот глагол обозначал момент коллективного размышления о важных делах; так, латинское слово *cogitare* значит 'совместно работать' — мыслить. Это — по смыслу — полный эквивалент древнерусского *думати*.

Завершающим моментом в развитии средств выражения интеллектуальных действий стало появление глагола *соображать*; не совсем деликатная его форма доказывает позднее происхождение слова. Да и *образъ*, как мы уже видели (а потому и ведаем) — слово относительно позднее, особенно в смысле 'знак (внешнего мира)'. Сообразить значит соотнести свои чувства и полученные на их основе знания с реальностью мира, чтобы не получилось какого-нибудь перекоса в дальнейших рассуждениях. Соображать тождество вещи и идеи о ней (понятия о ней) человек стал довольно поздно; до того, в пору интеллектуальной невинности, в ранние средневековые времена, он разумел идеи и знал вещи как-то отдельно одну от других. С начала XV в. понадобилось соображать. Это твердый и уверенный в своем разуме и в своих чувствах человек, который не дает воображению слишком большой воли, но одновременно не отвлекается и от реальности предметного мира. Он не думает — ибо знает. Цельность характера, вытекающая из такого положения дел и вещей, растворяется в простоте мира: этот мир объективен в вещах, но идеален в своих изменениях. Но он и сложен, этот Божий мир, потому что по другую сторону черты, за которой всё неведомо, где одни «незнаемии», о чем нельзя *розумѣти*, — там может быть всё, что угодно, там происходят самые невероятные события, встречаются чудные вещи, звери и люди. О них повествуют апокрифы, которым нельзя доверять, но которым хочется верить. Есть, в частности, «люди, имже пяты превращены на предь (повернуты вперед) и *имѣють* по осминацети перстовъ у рукъ и у ногъ, и главы имъ яко песии, и ногти велики остры, имиже и дивиихъ (диких) *звѣрей* отгоняють от себе и лают яко псы» (Луцидарий, с. 48), и многие разные люди есть на земле, и о них мы знаем, не ведая их. Потому что реально существуют элементы целого: руки, ноги и всё остальное. Их можно поменять местами, увеличить число пальцев или ушей, можно добавить что-нибудь из жи-

вотного мира — и тогда появится дева с рыбьим хвостом и львиной гривой или какой-то индрик-зверь неведомого происхождения. Осознать границы дозволенного о б щ е г о еще очень трудно: человек не птица, и видит он мир с порога своего дома.

Предваряя подробное изложение вопроса, здесь мы кратко изложили процесс развития мышления, основанного на естественных для человека чувствах, которые также совершенствовались, изменяясь. Сначала источник — зрение (*видѣти* — *вѣдати*) и картины мира являются сами по себе, стихийно. Затем происходит их осознание и первичное обобщение фактов, на которых сосредоточено внимание (*знати*) с выделением присущих им общих свойств, по которым определяются вещи (*вид*, *знатьба*), с запоминанием «схваченного» сознанием (*разумѣти*, *память*), с осознанной проверкой увиденных фактов и свойств (*пытати*, *опытъ*, *навык*) и неуверенностью, сомнениями в размышлениях над ними (*непщевати*, *мьнѣти*). Всё это складывается в опыте, выражаясь в словах, задолго до XI в. Древняя Русь уже отрабатывает все моменты интеллектуального действия с тем, чтобы привести в соответствие свои ощущения с реальным внешним миром, чтобы *со-образ-ить* их и применить в деле.

И выразить в слове.

ГОВОРИТЬ, ЧТОБЫ СКАЗАТЬ

Видишь, сколь трудно слово «сказал»!

Григорий Сковорода

Глаголов речи исключительно много. Можно было бы перечислить их все, взывая к теням их исконных, весьма конкретных значений, как это мы уже делали для других глаголов. Но зачем? В Древней Руси тонкие связи между словами с исходными их со-значениями были уже разорваны, и совершенно готовой предстала новая система обозначений, которая отражала уровень воззрений того времени.

Основные слова известны: *реку* — это *рѣчь*, и *глаголю* — это *глаголъ*. Долго говорю, изрекая разное — и выражаюсь быстро, только о самом важном. *Глаголевый* человек болтлив, изрекает тот, кто говорит в свой *с-рок-ъ*. *Реку* — только речь, *глаголю* что-то и называю, представляя впервые или возвращаясь к сказанному. Это самые древние глаголы речи, и в древнерусских текстах они выступали как общие, рас-

пространенные, по стилю нейтральные. Вот князь Олег смеется над кудесником, предрекшим ему смерть от коня, «река (говоря): то ти неправо глаголють волсви, но вся ложь есть — а конь умерлъ есть, а я живъ!» (Лавр. лет., с. 39). Князь сказал (изрек), кудесники предупреждали (глаголали).

Два других глагола были связаны общей функцией: *гадати* — думать с помощью слова (мысли вслух) и, возможно, с их же помощью что-то решить; *молвити* — значит то, что уже обдумано, объявить во всеуслышание. Это гораздо значительнее, чем просто *речи* или *глаголати*, потому и слова эти встречаются редко, в зависимости от ситуации значат они не одно и то же, что со временем и отразилось в славянских языках. *Гадать* в болгарском — предполагать, в словенском — допытываться, в польском — говорить и т. д. *За-гад-ка* — словесный знак, над которым следует размышлять. В Древней Руси слова *молвити*, *молва* уже включились в обозначение речи, это любимые выражения летописцев, которые хотели выразить некую мысль, но с сомнением. *Молва* — сильный шум, смятение, ропот толпы, недовольной чем-то. В Остромировом евангелии 1057 г. слова *молва* и *молвити* переводят греческие ϑορυβέω, ϑόρυβος — шуметь в тревоге, приходить в замешательство, может быть, хлопотать о чем-то, не умолкая. «Людская молвь и конский топ!» — Пушкин очень точно почувствовал смысл этого «коренного русского слова», как он сам говорил. *Молва* в древнерусских текстах стоит в общем ряду со словами *мятеж*, *крамола* и прочими. Гадают и молвят не в одиночестве — это всегда коллективное действие. «Начяша князи про малое “се великое” молвити, а сами на себѣ крамолу ковати», — говорит автор «Слова о полку Игореве». Говорить громко, вплоть до крика, перебивая друг друга. А я, пишет Владимир Мономах, «не по нужи ти молвлю... — сам услышишь!» (Мономах, л. 84 об.). «Не из-под палки кричу — докричаться невмочь». В значении ‘слухи’ слово известно с середины XV в., в одной из летописей читаем: «Людская молва говорять, что будето сь [будто этот] со отравы умерлъ».

Гадают — думают в слове о будущем, молвят — о прошлом.

Баяти и *съказати* опять-таки связаны друг с другом по функции. У них есть общие признаки. В обоих случаях имеют в виду не простой разговор (передаваемый словом), не связанный с размышлением в слове, а нечто таинственное, неопределенное, можно сказать — разговор с богами, попытка проникнуть в их тайны. Современные славянские языки, сохранившие эти слова, указывают, что *баять* — и колдовать, и просто болтать, диапазон со-значений широк. Ясно почему:

разуверишься в мощи колдуна и спокойно назовешь его болтуном. *Съказати* — от *каз-ати*, т. е. указать, прояснить, раскрыть внутренний смысл явления или слова. «Стану сказывать я сказку…» — раскрывать потаенный смысл ее. «Сказка— ложь, да в ней намек…» — и вовсе не ложь, а зашифрованная мысль, которую нужно разгадать, раскрыв ее смысл в слове.

А *говорити* — уже и вовсе пустячок: издавать звуки, просто звуки, кричать-бормотать, и ничего более. А что в этом звуке — уже не важно, есть смысл, нет его, всё равно. Не любили славяне этого слова, *говорити*, *говоръ* сравнивали с пустяшными вещами. Вот вам *гворове* — водяные пузыри на лужах, вспучиваются и булькают — говорят. *Говоръ* — шум и гомон: «щекотъ славии успе, говоръ галичь убуди» в «Слове о полку Игореве», и тут же «врани граяхуть… галици свою рѣчь говоряхуть». Вороны каркают, соловьи щелкают, галки говорят, люди — нет. Бесы, всякая нечисть говорит, человек — нет. Даже сытый желудок в минуту отдыха «говорит», а человек — нет. В переводных текстах это слово используется для передачи порицания и брани, выражения недовольства и смятенности, для обозначения неопределенного гула толпы: ссорятся два владетеля, и вассал поднимается, «говоръ на царя имый многъ» (Амартол, с. 539 — λοιδορία 'брань, поношение', а также θροῦς 'крик, ропот' и ταραχή 'замешательство, смятение'). В «Повести временных лет» это слово используется только раз (*баяти* и *гадати* ни разу).

В 1096 г. шел новгородец Гюрята Рогович на Печору, в дальние земли дань собирать, и потом рассказывал так: «Дивьно мы находихом чюдо, егоже нѣ есмы слышали преже сих лѣт»: дальше к северу можно встретить горы, «имже высота ако до небесе, и в горах тѣх ***клич великъ и говоръ»***; сидят в горе люди и «сѣкуть гору», желая из нее выбраться; увидят путников — «тудѣ ***молвять***, и есть не разумѣти языку ихъ». «Мнѣ же [рассказчик] ***рекшю*** к Гюрятѣ« (когда я ему объяснил), что этих людей заковал в гору еще Александр Македонский, стало ясно, что именно о них — «***сказаеть*** о них Мефодий, папа римский…» Но, сам себя прерывает автор, «мы на предняя взвратимся, яко бяхом преже ***глаголали»*** — продолжим прерванное летописание (Лавр. лет., л. 85–85 об.). Кроме общего пересечения глаголов *слышати* — *видѣти* здесь интересна последовательность в употреблении глаголов речи. Сначала вы слышите гул толпы и неопределенный *говоръ*; затем вы видите их, этих бедных колодников, которые в смятении и тревоге *молвять*, а что они молвят, понять невозможно — их языка не знаем; когда собеседник изрекает свое замечание — он использует слово *рекшю*, когда он ссылается на истолкование случая (на его объяснение) — тут нужен глагол

сказаеть; наконец, возвращаясь к прерванному повествованию, автор говорит *глаголали* — излагали «преже».

Только в самом конце XVI в. *говорити* получает значение современное, 'излагать свои мысли словом': «а по-русски говорить мало умѣеть» (СлРЯ, 4, с. 52: 1597 г.).

К этому времени и разрушилась прежняя система речевых обозначений. Была она, как видим, трехслойной, каждая пара слов соотносит процесс говорения со словом, с мыслью или с таинственно неведомым чем-то. Уже понятно всем, что говорение связано со словом и речью, так что дополнительное указание на то, что я *реку-глаголю*, уже не нужно. И эти слова из языка уходят, сохраняясь в высоком стиле. Поэты им долго верны и ораторы: для них ведь слово и речь — главное. Ни мысли, ни тайны им не нужны.

Смысловая связь с выражением мышления тоже теперь не нужна, процесс мышления отвлекается от выражения его словом, от материального своего субстрата; мышление осознается как независимый от речи акт, обобщается как реальная единица мышления — *мысль*. Поэтому слова *гадати-молвити* остались только в разговорной речи, перейдя на уровень низкого стиля, стали выражать вторичные оттенки смысла — что такое *гадание* или *молва*? Неужто имеют отношение к благородным потокам мысли?

Сказать и *говорить*, как ни странно их совмещение, стали основными словами для выражения речи. Самое высокое и содержательное по смыслу *съказати* и самое низкое и пустое по смыслу *говорити*— вот две крайности, которые к концу XVII в. сходятся и создают нерасчленимую пару, которая лишь совместно передает только-только созданную категорию глагольного вида: долго и часто *говорить* — быстро и сразу *сказать*. Если я *говорю* — это настоящее время, а вот *скажу* — уже будущее. Говорить говорю, языком молочу — а вот *пред-скажу*, *докажу* и прочее — этого ждите, авось и случится. Объединило их то, что они абсолютно несхожи по исходному смыслу, но восполняют друг друга грамматически, по категории вида. Стали *говорить*, чтобы *сказать*, т. е. в речи, посредством ее звучания раскрыть суть дела. Явить, показать, обнаружить изложенное для всех. *Говор* — звук, *сказ* — это смысл: звучание и значение вошли друг в друга с самых крайних пределов той градуальной цепи, которая создавалась веками в общем ряду изъяснений: с ъ к а з а т и — *баяти* — *гадати* — *молвити* — *речи* — *глаголати* — г о в о р и т и.

На этой последовательности можно видеть промежуточные линии смысловых смещений у глаголов речи. Например, протопоп Аввакум

очень ценит глаголы речи. Он использует их часто, умело перебирая варианты (Колесов, 1974). И вот как они расположены у него практически — одновременно по форме, по смыслу и по стилю: *глаголати / речи* ⟨ ⟩ *говорить / сказать* ⟨ ⟩ *бесѣдовати / молыть.*

Каждый из глаголов употребляется в собственной конструкции, в определенном сочетании с другими словами, но в конце концов побеждает средний ряд, который и становится средством выражения речи в современном языке. Средний стиль — стиль литературного языка в его устной форме.

А для чего и нужны разговор, беседа, в конечном счете — речь? Для того и нужны, чтобы выразить мысль в наиболее четкой форме, сделать это при помощи с л о в а.

Слово я слышу слухом (корень всех этих слов один), но *изрекаю речи.* Тот, кто говорит, и тот, кто лишь слушает, — разведены: я говорю — ты молчишь... В средневековых грамматиках глагол (часть речи) именовался поначалу *рѣчьѣ*, с XV в. *слово*, с конца XVII в. *глаголъ*. Слово, наоборот, поначалу *глаголъ*, позже — *рѣчь* (*рѣчение*) и наконец стало *словом*. Предложение, в котором глагол— основное слово, это когда-то *слово*, с XVI в. *вѣщание*, после XVII в. *рѣчь* (Колесов, 1991, с. 248). С л о в о — всё, что ты слышишь: и целая речь, и одно предложение, и отдельное слово. Любое, что можно услышать. Но всё, что может стать речью и тем самым послужить в слове, всё это всегда глагол. Глагол как часть речи — частный вид слова, но слова, данного в предложении, от него неотрывное.

По отношению к нашему времени случились два изменения. Первое — *слух* и *говор* не различаются. Каждый может и сказать, и услышать. *Слово* теперь и говорят, и слышат. Слово-лексема хранит понятие, речь-предложение — это суждение. Мысль проснулась и пришла в движение, и такому движению мысли глагол помогает больше всего. Перераспределение слов не столь уж пустое дело. Их новое соотношение отражает современное представление о мысли и слове. Но об этом потом.

Сейчас заметим: линия развития чувств и чувствований пряма как стрела, пущенная умелой рукой. Говорю — словом, словом передаю свою мысль, мыслью проникаю в неведомое — и приношу вам: слушайте, люди добрые!

ГЛАВА ВТОРАЯ

РАЗУМ

Разум есть в конечном счете не что иное, как отчетливое, ясное, непротиворечивое описание содержания нашего опыта.

Семен Франк

МЫСЛЬ И СЛОВО

Мыслить значит говорить с самим собой... значит внутренне (через репродуктивное воображение) слышать себя самого.

Иммануил Кант

Размышлять и говорить о чувстве не так уж и сложно. Чувство, ощущение, восприятие предшествуют мысли и слову, их можно описать средствами языка. О них можно сказать достаточно понятно, так, что тебя поймут. Труднее мыслить о мысли и описать язык с помощью самого языка. Тут возможны уклонения в сторону — от мысли к слову или, наоборот, от слова к мысли. Подменить одно другим не сложно, и логические ошибки подмены понятий мы совершаем на каждом шагу.

Есть и другие трудности. В высказывании Канта выделена основная идея м ы с л и: мысль есть синтез слуха и речи — слышания и говорения. Именно процесс мышления соединяет два проявления человеческой деятельности, связанные с чувственными восприятиями. ***Слово*** как ***услышанное*** (*слово*, *слух*, *слыть*, *слава* — однокоренные слова) и ***речь*** как ***изреченное*** (*изрекать*, *речь*, *речение*, *пророк* — однокоренные слова). Говорение и слушание разделены как разные проявления человеческого интеллекта — может быть, потому, что правом говорить обладали немногие, обязанностью слушать — все вокруг.

«Чувством и звуком, взятыми вместе (потому что без звука не было бы замечено и чувство), человек обозначил полученное извне восприятие», — говорит замечательный историк славянской ментальности. Чувство субъективно, а восприятие может быть общим для всех, объективируется в слове. «Мысль имеет своим содержанием те восприятия или ряды восприятий, какие в нас были, и потому может стариться; чувство есть всегда оценка наличного содержания нашей души и всегда ново» (Потебня, 1976, с. 107, 115).

Чувство всегда свежо, каждый раз оно как бы обновляет заложенные в слове — всеобщем достоянии — традиционные идеи и понятия. Чувство конкретно и образно, оно именно мое, тогда как мысль-слово принадлежит всем. Но тут-то и содержится тайна слова, материального символа мысли, который одновременно с тем становится и знаком чувства-ощущения. Слово содержит в себе не только понятие, но и образ («внутреннее значение» слова у Потебни — это представление о вещи); следовательно, слово может стать первоэлементом не только мысли, но и чувства. Чувство можно направить словом, но чувство можно и вернуть; закрепив в слове, повторить его.

Именно так развивались значения, например, в слове *слава*. Отличная от *слова* форма и принадлежность к другой грамматической категории (основа на **-а* образовалась достаточно поздно) показывают производность имени *слава* от *слово* — одного из древнейших слов. *Слава* — собирательное по смыслу имя, речь идет о «многих словах», изрекаемых в честь героя или божества. Почти ритуальная важность подобных слов вела к экономному их использованию в речи. Возвращенное *словом* ощущение (чувство) — это и есть *слава*. «Славы» пелись на дружинных пирах, воссоздавая свершения как бы заново, повторяя их в слове.

Более того, без образа-представления в слове не появилось бы новых значений, а за ними и новых понятий. Достаточно было явиться слову, и причудливые движения несобранной мысли могли уже ткать новые узоры представлений, лишь отчасти связанных с реальным ощущением. А. А. Потебня показал этот процесс на истории слова *верста*. «Толковый словарь» Владимира Даля сохранил все со-значения этого древнего слова, которые накапливались в течение столетий. Первое впечатление, которое отложилось в корне слова, древнее: *верста*, *вертеть* (и даже *время*) — общего корня; *верста* конкретно 'поворот (плуга)', а уж от этого значения, по аналогии с реальным движением плуга по полю, возникали со-значения 'борозда', откуда и 'длина борозды', следовательно, 'мера расстояния' как 'мера поля', а от значения 'борозда' недалеко до значений 'прямая (линия)' или 'ряд предметов (стоящих на этой линии)', а в переносном значении и мера времени (чтобы пропахать борозду, нужно какое-то время), например, в отношении к *с-верст-никам* или к тем, кто «идет в одной борозде». Так, древнерусские князья Борис и Глеб, сыновья Владимира Красна Солнышка, злодейски убитые по наущению родного брата, в древних житиях именуются «светозарная вер-

ста» — пара, равная в своей мученической смерти. От значения ‘длина борозды’ пошли и ‘верстовой столб’, и ‘верзила’ (высокий детина), и ‘сверстник’. Без помощи словесного знака накопление таких со-значений оказалось бы невозможным. Мысль не могла бы развиваться вне материальности знака.

Утверждают, что различие между ощущением-чувством и мыслью-словом было открыто Парменидом из Элеи, который воспринял свое открытие как чудо. Сколько людей в разных концах света делали то же открытие, оставшись безвестными! Тем не менее для многих еще и сегодня мысль — это слово, а слово совпадает с чувством. В той же античности чувство ценилось выше всяких свойств ума. Известный пример из текстов Гомера: когда Одиссей вернулся на родину, его никто не узнал, кроме его пса Аргоса; тот поднял уши, вильнул хвостом и умер: дождавшись хозяина, он исполнил свой долг. Даже старая няня, как будто что-то предчувствуя, искала примет, желая убедиться мыслью в верности своего чувства, и уверилась в нем, увидев шрам на колене путника.

Первому впечатлению в Древней Руси доверяли все, хотя, по здравом размышлении, оно могло оказаться ошибочным. Многие этнографы вообще полагали, будто образное мышление и непосредственность чувства являлись основными свойствами мышления древних людей, хотя сегодня и кажется странным этот способ «мышления чувством» при отсутствии мысли.

Потому что, кроме чувства и мысли, язык воплощает в себе еще одно важное свойство человека — *волю*. Очень точно и, как всегда, лаконично, эту связь описал Гегель. Он сказал: мышление — это процесс, а ум — способность к мышлению; воля — единство мысли и чувства, а мудрость — высшая степень ума. Говоря о чувстве и мысли, мы должны сообразовываться с теми признаками всякого слова, которые связаны с модальностью воли.

И чувство, и мысль, и воля в цельности всех их и в зависимости друг от друга проявляются в действии; для мышления необходимо действовать. Нужно вспахать борозду, с тем чтобы потом, на досуге, с реальным делом сравнивать движения души и духа.

Теперь нам следует набраться терпения, чтобы тщательно, в подробностях, разобраться в понятиях о мысли и уме, которые существовали в Древней Руси. Для этого нам придется исходить из некоторых косвенных данных, они помогут ориентироваться в оттенках смысла и в значениях слов.

ИСХОДНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

Слово и слух сродны и в языке, а слово есть мысль.

Александр Потебня

До полусотни греческих слов в определенных контекстах переводятся с помощью трех славянских — *умъ, разумъ, мысль*. Греческие слова многозначны, но приставочные их варианты уточняют тот или иной оттенок смысла, и это сразу же сказывается на уточняющем выборе славянского слова. По славянским переводам IX–XI вв., в том числе и древнерусским, можно составить самое общее впечатление о смысле трех слов, уже весьма распространенных в древнейших переводах авторитетных текстов.

Все три — *умъ, разумъ, мысль* — переводят греческие слова:

διάνοια 'мысль, мнение, взгляд', 'замысел, намерение', 'образ мыслей, духовный облик', 'размышление, мышление';

ἔννοια 'мышление, размышление', 'мысль, понятие, представление', 'мнение', 'здравый смысл';

λόγος 'слово, речь', 'довод, доказательство', 'мнение, усмотрение', 'разумение, разум', 'значение, вес' и десятки других значений.

Только словами *умъ, разумъ* переводились греческие:

γνῶσις 'познавание, познание', 'знание, узнавание', 'распоряжение, указ' и др., в том числе и философия гностиков;

γνώμη 'ум, сознание, дух', 'знание, понимание', 'рассудок, разум, здравый смысл', 'мнение, убеждение';

θεωρία 'наблюдение', 'созерцание, размышление', 'учение';

νοῦς 'мысль, ум, разум', 'рассудительность, здравый смысл', 'замысел, намерение', 'мнение, образ мыслей', 'смысл, значение'.

Таким образом, мысль противопоставлена уму-разуму как особое проявление ума; ни в одном тексте не встречается сочетание *мысль-умъ* в противопоставлении к *разуму* или *мысль-разумъ* в противопоставлении *уму*.

Умъ и *разумъ* — сознание-знание, понимание-мышление, здравый смысл, рассудок — и духовное убеждение.

Уточняющее представление о *мысли* дают переводы греческих слов:

βούλημα 'замысел, намерение (желание и воля)', 'решение';

διάθεσις 'характер, нрав (настроение)', 'душевное предрасположение' (в грамматике это 'залог');

ἐπίνοια 'мысль, замысел', 'представление, выдумка', 'рассудок, здравый смысл', 'новая мысль (возникает на месте прежней)';

λογισμός 'разум, способность разумного рассуждения' как дополнительный смысл от значений 'подсчет, счет', 'искусство счета'.

Мысль определяется характером человека, проявляется по его воле и исходит от ума (διάθεσις); мысль— волевая составляющая познания.

Разумъ ближе к *сознанию*; только этим словом переводятся следующие греческие слова:

ἀντίληψις '(чувственное) восприятие, ощущение' как переосмысление основного значения 'средство или возможность ухватиться';

διάγνωσις 'распознавание, различение (и способность распознавать)', 'определение, установление';

ἐπίγνωσις 'исследование, рассудочное рассмотрение';

σκοπός 'наблюдение, расследование' (вплоть до шпионажа);

σύνεσις 'здравый смысл, понимание', но также и 'совместное знание', следовательно, 'сознание' и даже 'совесть';

ὑπόθεσις 'предположение, условие (гипотеза)', 'основа (предмет) наблюдения', даже 'предложение, совет'.

Средневековый книжник лукавил, говоря: «Не вѣдыи, чьто есть розумъ» (Нифонт, с. 38). Всё очень ясно: восприятие посредством ощущений и рассмотрения связано с чувственной стороной познания. *Разумный* — это сознающий, познающий, понятливый; *разумъ* — способность познавать, т. е. соединять в уме самые разные чувственные впечатления. «Се есть разумныи кормьникъ» (Пчела, с. 173) при νοήμων 'рассудительный, находящийся в здравом уме' кормчий. Митрополит Иларион просил Бога: «Подай разумъ сердцю моему… въ разумъ истинный приведе», поскольку всегда ясно, «како вниде в тя разумъ выше разума земных мудрець, еже възлюбити невидимааго» (Материалы, III, с. 53); Даниил Заточник сравнивал разум с одеянием, которое может быть и красивым, и теплым: «Одѣниемъ оскуденъ есмь, но разумомь обиленъ»; способность мыслить и рассуждать он сравнивал с образцами: «Господи! Даи же князю нашему Самсонову силу, храбрость Александрову, Иосифль разумъ, мудрость Соломоню и хитрость Давидову» (Лексика, с. 169). Разум — мудрость — хитрость — разные проявления *ума*; «ум спокойный», рассудительность Иосифа — это *разумъ*.

Разум как осмысление осознанного в конкретном чувственном восприятии связан, скорее всего, не с познанием, а со знанием, с тем, что уже воспринято и прочувствовано: «яко абие извѣсто съкончание и от разума своего и суда по словеси бывающее» (Ефр. кормч., с. 171) — тут разумъ γνώμη, т. е. одновременно и 'сознание', и 'знание'. То, что изве-

стно (на основе чувственных данных), в разуме рассуждается и в слове воплощается. Очень часто отсутствие разума понимается как *невѣданье* (Пандекты) или *невѣжьство, невѣжьствие* (в Ефремовской кормчей ἄγνοια). Невежа (невежда) неразумен; он неотесанный грубиян или бездельник: «Не подобаеть събирати въ съньмѣхъ пьсалъмъ невѣжьскыихъ» (Ефр. кормч., с. 270 — συνάξεσιν 'необтесанных, неотделанных' псалмов не употреблять); «не подобаеть невѣжьскыихъ псаломъ глаголати въ церкви» (там же, с. 278 — ἰδιωτικοὺς 'неученых, неумелых'); «таче отъ многаго зѣло невѣжьства отърекъся противления нанесеныихъ ему печалии» (там же, с. 109 — ἀπραγμοσύνη — от 'праздности' или 'безделия'); «страшива и некрѣпка душа бываеть невѣжьствомъ, а не естьствомъ» (Пчела, с. 42) — ἀμαθία ποιεῖ, т. е. слаба душа не по своей природе, но в результате невежества и необразованности.

Разумѣти в таком случае вовсе не значит понимать в понятии, но осознавать в чувстве, ощущать в сознании. Примеров, подтверждающих этот вывод, множество. «А оже дьякъ поиметь жену и уразумѣеть, аже не дѣвка?» — вопрос доместика Кирика к епископу (Кирик, с. 46). *Поиметь* — возьмет, *уразумѣеть* — осознает? «Старьць же сыи простъ умъмь и не разумѣвъ льсти ея, глагола еи...» (Усп. сб., л. 32а) — не осознал? В других случаях глагол *разумѣти* соответствует греческим словам διαγνώσομαι 'распознавать, решать', περινοέω 'рассматривать, замышлять', λανθάνω 'быть скрытым, забыть', καταλαμβάνω 'схватывать, постигать', ἀξιόω 'оценивать по достоинству', — словом, всегда как бы осматриваться и учитывать все, все вокруг да около. Принимать решение на основе чувственных данных сознания. «И бысть глаголъ Антонию: „Разумѣти видимое", — и отверзъшюся смыслу его разумѣ душевный суще преходъ» (Пандекты, л. 368). Уразуметь то, что видишь, — на это нужен разум, уразуметь невидимое — мудрость. Разум может быть выше рассудка, но мудрости он не достигает. В «Сказании о царе Соломоне», древнерусском апокрифе, использован только глагол *разумѣти*, который означает не просто схватить и понять (осознать), но вместе с тем истолковать постигнутое чувством; «И разумѣша смысл божии», «царь же разумѣ мудростью» (Соломон, с. 268, 265) — явное указание на то, что глубокий смысл постигается мудростью, хотя и в отношении к мудрости годится глагол *разумѣти*. Кажется, по смыслу он уже близок к более позднему *понимать*.

В отличие от *разума, умъ* — собственно интеллектуальная сторона познания и одновременно родовое обозначение всякого мыслительного состояния. Словом *умъ*, и только этим словом, переводились греческие слова τρόπος 'способ, характер, нрав', а также ἄλογος 'без ума'.

Скорее всего, и νοῦς — по преимуществу *умъ*. Метонимическое соединение разных сторон интеллектуального действия (*умъ в разуме*) иногда отражено в переводах с этим словом. *Умъ* и *разумъ* соотносятся по со-значению ‘смысл, значение’: «Смысл и разумъ на дивы и на чюдо приводя» (Нифонт), «о разумѣхъ книжьныих сказати книжная словеса и разумъ» (Лавр. лет., с. 9, 898 г.), но реальное их соотношение связано синекдохой: «в разумѣ ума ихъ», «в разумѣ ума своего чистѣ» и пр. (Жит. Вас. Нов., с. 522, 449); «моего ума самъ вѣси разумъ несъвершенъ и всякого невидѣния исполнь» (Посл. Якова) и пр. *Разумъ ума* — устойчивое сочетание, и смысл его ясен. Разум исходит от ума.

Рассудок и мудрость в эту группу обозначений не входят. *Мудрость* — φρόνησις ‘здравый смысл, рассудительность, ум, намерение, понимание’ и пр. — синкретизм всех проявлений внешних чувств, сплавленных не только мыслью, но и волей. Сопоставления по разным спискам служебных Миней, старославянских и древнерусских, показали (Нечунаева, 1987, с. 80–83), что *мудрость* соотносится со словом *съмыслъ* при выражении греческим φρόνημα ‘суждение, здравый смысл, образ мыслей’. Мудрый и разумный — это разные проявления ума и характера. «Мудрыхъ и разумныхъ, злыхъ и добрыхъ нарицають нѣции от человекъ» (Жит. Вас. Нов., с. 351). В древнерусских текстах, прежде всего — переводных (как «Пчела»), с определением *мудрый, мудрость* упоминается обычно царь Соломон.

Разумъ основательнее *мысли*, которая может воспарить от реальности как воображение действительности: «быхъ мыслию паря, аки орелъ по воздуху» у Даниила Заточника (Лексика, с. 113), «растекашеться мыслию по древу» в «Слове о полку Игореве» и т. д.

Мысль есть действие ума, размышление в разуме: «Подобаеть вѣдѣти, яко первѣе умодвижение разумѣния глаголется, а нѣчьсом же разумѣние мысль наричется» (ἔννοια), «мысль убогого» (λογισμός) как *ratio* и пр. в Диоптре (Материалы, III, с. 217).

Мысль — это идея, готовая воплотиться в слове, в речи. Разумение связывает чувственный материал разума в мысль как свободную форму выражения идеи (она может воспарить, оторваться от материальности разума). Поэтому чужую мысль можно уловить, а свою — поведать другому, т. е. отдать ее в чужие руки. Мысль может быть доброй и плохой, сердечной и душевной, мысль, в конце концов, человек может просто «носить на себе», покоя душу: «храбрая мысль носитъ васъ умъ на дѣло» в «Слове о полку Игореве»; мысль носит ум, т. е. раскрывает его въяве.

Умъ воспринимается как духовная сила души, вообще «совокупность духовных сил» (там же, III, с. 1211), чему соответствует грече-

ское слово ψυχή. В момент казни святой «Глѣбъ молчаше, аки агня незлобиво, вьсь бо умъ имяше къ Богу» (Сказ. Бор. и Глеб.) — тут важно сочетание «весь ум», т. е. все силы души, которые сплетены в законченность духа и души. «Еже въ трьхъ собьствѣхъ (особенностях) быти сего разумьнѣи и словесьнѣи души, рекъше умъ, и слово, и душа» (Изб. 73, с. 247). Митрополит Никифор учил Владимира Мономаха: «Душа сѣдить въ главѣ, умъ имущи, якоже свѣтлое око, в себѣ« (Никифор, с. 67), а Иоанн Экзарх определенно сказал: «Якоже бо и наше слово, из ума исходя… якоже мысли строину уму… и зовут виновьнааго умъ, а дѣиствьнаго слово» (Богословие, л. 43, 60, 203). Возможность явления мысли — это ум, который действует в слове. «Толковая палея» XIV в., сборник различных изречений, говорит обо всем собирательно так: «Оттуду же протяжется жила къ мозгу, и ту абие (тотчас) въводить гласъ, ту же бо и умъ, разумная и державная сила» (Материалы, III, с. 1211–1213). Ум — «разумная и державная сила», которая руководит всеми интеллектуальными действиями, в том числе речью.

МЫСЛЬ В РАЗУМЕ

...разум или смысл (*ratio*, *λόγος*) *есть не что иное, как взаимоотношение всего в едином.*

Владимир Соловьев

Выводы, к которым мы пришли, следует проверить и уточнить на истории слов, близких к глаголам типа *вѣдати*, *знати* и пр. Нам ясно, что чувственный уровень познания, объектом которого является единичное, частное и вместе с тем случайное по характеру, уже развит в славянском сознании. Мы поняли также, что представление — вторая ступень познания — также развито им в совершенстве. Представление так же чувственно, хотя и отражает не внешнюю реальность, а внутренние переживания сознания; следовательно, уже не единичное и конкретное вызывается сознанием, а общее, даже всеобщее, что и становится предметом забот ума. Мы остановились перед следующим этапом развития сознания, который проявился уже в Новое время, хотя истоки его лежали в древних переживаниях. «Мысль из представления создает философию, превращая голую мысль в п о н я т и е», — отметил Гегель.

Но самого термина *понятие* нет в древнерусском языке, как нет, очевидно, и понятия о «понятии». Есть слово *мысль*, и это очень старое слово. Соответствующий литовский глагол сохранил исконное значение корня ‘тосковать по… ‘страстно желать’, и, действительно, это славянское слово возводят к древнейшему индоевропейскому корню со значением ‘стремиться к чему-то, страстно желать’. Идея в о л и здесь проступает явно. С другой стороны, это слово связывают и с греческим μῦθος ‘слово, речь, замысел’ и т. д. (ср. *миф*), и со славянскими словами *мьнѣти*, *мудръ* (Топоров, 1963), которые восходят к очень древнему корню *men* в значении ‘мыслить, соображать’. Прежде родственные языки разошлись в толковании общего для них словесного корня: для одних это волевой порыв, для других— слово, для третьих (и для славянских также) — мысль как результат интеллектуального действия. В. Н. Топоров справедливо соединил все три со-значения в общую последовательность событий-переживаний, которые часто повторялись в значениях важных слов (например, в слове *вещь*): мысль — слово — дело. Миф — не только речь или слово, но и мысль, и действие, и идея, собранные вместе волей человека. Таков прасмысл словесного корня, из которого выявилась идея «мысли» — выражение умственного напряжения, вызванное к жизни желанием человека.

Любопытно, что европейская философия Нового времени, в лице Канта, практически недавно осознала, что м ы с л ь связана с в о л е й. Именно таково, как оказывается, и логическое развитие со-значений нашего слова. Еще одно подтверждение того, что философ не может открыть ничего, что до этого не таилось бы в смысле слова.

В результате постоянных контактов с окружающим миром человек пришел к возможности не только пассивно регистрировать объекты «знатьбы», но и вторгаться своей мыслью в этот внешний мир вещей и существ. Правда, первоначально он не догадывался, что его собственная мысль и то, о чем он мыслит, совершенно разные вещи. Даже древние греки долго отождествляли бытие и мышление, а северные варвары простодушно верили, что мысль — это душа предмета или явления. Они верили в это и много позже, когда греческие мыслители уже пришли к убеждению, что слово (название, имя) и предмет — также одно и то же. В этом скольжении мысли от идеи к вещи отражено легкое видоизменение старой точки зрения, но с упором не на ускользающую тут же, ненароком мелькнувшую м ы с л ь, а на более устойчивое в существовании с л о в о, эту мысль ухватившее в речи. Не случайно и славяне словом *мысль* переводили греческое σκοπός ‘цель’; мысль — всегда цель всякого рассуждения. В известном месте: «не печалуй: еже мыс-

лиши — получиши!» — славяне замещают слово *мыслиши* сочетанием *еже желаеши*.

Значение пожелания, личной воли присутствует в этом слове долго. В древнерусских текстах мысль может быть и одна, но чаще их набегает много; мысль *имеют*, ею *помышляют*, ее *разумеют*, она *добрая* или *злая*, она заставляет *действовать*, она и поминается обычно в сочетании *дѣломъ* и *мыслью*, — вот какова она, эта мысль, невзначай залетевшая в голову. «Смятеся сердце мое, и мысль моя во мне расхожашеся», — вопиют с XII в. русские праведники, попутно вспоминая слова псалмопевца. Мы видим почти физическое движение мысли, приравненное к толчкам сердца.

Приставка при слове хорошо сохраняет старое значение, и вот древнерусское слово *помыслъ* — это ‘желание’, а словом этим переводят греческое βουλή ‘желание, воля’. *Помыслити* — захотеть, *умыслити* или *замыслити* — решить по воле своей, а *размышление* имеет много значений, в том числе и ‘любовь’. Тоже проявление воли.

Теперь понятно, почему в Древней Руси *думали* сообща, а *мыслили* поодиночке. Мысль — факт индивидуального умственного напряжения, результат личного желания, целью которого неизбежно станет и личный интерес. В патриархальном обществе это не одобряется, гораздо больше доверия *думе*. Даниил Заточник много говорит — и всё пословицами, — как хорошо, если думают вместе, думают много, думают правильно: «ихже дума крѣпка — и грады их тверды», «зане умных дума добра», и всякий умный муж «на думѣ годенъ бываеть» (Лексика, с. 62). Но что-то изменяется в обществе, «тако и сердце, утвержденное мысльми, во время думы не устрашиться», — гласит один афоризм «Пчелы» XII в. Робкое сердце укрепится твердой мыслью, и бéды уже не страшны.

Личность со своей мыслью приносит в народ и свою волю, делая возможным смысл всякой думы. Смысл — соучастие в мысли, та же дума, т. е. личное соображение, которое становится предметом размышления всех на думе. Иногда это не Бог весть какая мысль, но всё же своя. «Всякий, кто во плоти существует, имеет и телесный смысл», — вот еще афоризм из тех же времен. В оригинале сказано: «плътный смысл» — житейский, простенький, без полета мысли.

Думали же все вместе. Когда «некто вопроси Вианта (древнегреческого мудреца): “Кто есть добрый думца (советник)?” — и ответил: “Время”». Это — тоже из «Пчелы».

В древнерусском апокрифе герой говорит: «Да обращу ум свой к чистоте, и мысли свои явлены положу на него» — мысли явлены, а ум нет; ум — средоточие мыслей.

Тут много загадочного. Ум и сам имеет некое вместилище, и в разное время за таковое принимали то одно, то другое. У древних греков орган мысли сосредоточен в груди или диафрагме. Так понимали вместилище мыслей древние индусы, римляне, германцы и славяне. Мысль поразила вас — и вы чувствуете это сразу же: мысль в вас «расходится»; сжимается диафрагма, дыхание затруднено. Очень конкретное и слишком материализованное представление о движении мысли.

Замечено, что в текстах Гомера слово, обозначающее 'ум', и глагол *мыслить* употреблены 132 раза, из них 82 раза это действие относится к зрительному восприятию — и это при том, что Гомер, как говорит легенда, был слеп. Мудрец и должен быть слепым, чтобы глубже вглядываться в себя, в таинственную глубину собственных мыслей. Мыслить у Гомера значит всматриваться — глазом.

Индоевропейские языки, сохранившие этот словесный корень, все указывают на значение 'ум, разум, память'. Следовательно, собственное значение слова *умъ* возникло очень давно. Можно указать на смысловую связь с глаголом *явити* и тем самым установить проявления ума. ***Явити*** же всегда определяется зрением и слухом. Это всё то, что я в н о.

Непонятно лишь, почему в столь отдаленном прошлом явлен и ум — мы только что нашли, что *про-явлением* ума является мысль. Можно предполагать, что первоначально слово *ум* вбирало в себя все значения, в том числе и такие, которые позже стали отличать *мысль*. Не случайно производные от слова *ум* некоторое время конкурировали со словом *мысль*, например — *разум*. В древнейших переводных текстах мы находим замены слов: *душа* вместо *ум*, *сердце* вместо *разумъ*; происходит это как раз оттого, что ум — это мысль, а разум — умение (пользоваться умом). Если углубиться в древность и разложить слова на его составы *раз-* (*роз-*) 'часть' и *умъ*, получится, что *разумъ* — это 'часть ума', его *про-явление*.

В древнерусской истории мысль-воля стала уже содержимым умапамяти. «Принять в умъ» — запомнить, «держати в умѣ» — помнить. Умом возвышаются, мятутся и даже парят.

Два сходных выражения: «уменъ мужь» и «разуменъ мужь» — значат не одно и то же. Первое значит, что человек обладает умственными способностями, второе — что он умен. Различие между словами значительно, но не беспредельно. Смысловой водораздел между ними составляло отношение к органам чувств. Мы уже видели, что именно разум руководит органами чувств. «Это разумно», — скажем мы и сегодня, принимая во внимание целесообразность задуманного и опираясь в своем суждении на здравый с м ы с л. «Это умно», — опять же скажем,

отдавая должное уму, но сомневаясь в целесообразности вопреки здравому смыслу. Действительно, *разум*, скорее всего, связан со зрением. Более того, в некоторых переводах X–XI вв. слово *разумъ* часто заменяется словом *чювьство*, например, в таком контексте: «Пять возможностей есть у органов чувств (*тѣлеснии разуми*): зрение, слух» и т. д.

Разум часто соотносят с волей. Многие примеры употребления слова *разумъ* в русском переводе «Пандектов Никона» заменяются словом *воля* в переводе болгарском. Налицо отмеченная уже конкуренция со словом *мысль*. Но конкуренция не полная, как показывают те же тексты «Пандектов». «Братъ неразуменъ» — это «братъ неискусенъ», т. е. неопытный в жизни монах. В отличие от ума-памяти, разум тоже отчасти память, но память особого рода, более низкого уровня воплощения. Это — о п ы т. Да, *разумъ* — проявление *ума*, его *часть*.

Именно ум— вместилище разума-мысли. Ум выше разума, во всяком случае, с проявлениями чувств, восприятий и ощущений ум не имеет уже ничего общего. Ум приравнивается к сердцу, слову, душе, он живет в теле, в котором и остается после смерти. «Мысль имея в уме своем»; разум отчасти может быть в уме, но чаще вне его, например, проявляясь в руках, как форма того же опыта.

Но, чтобы понять, что такое *мудрость*, откроем первую страницу «Метафизики» Аристотеля. Мысли этого «внешнего философа» оказали влияние на христианское понимание сути вещей. Знали его и в Древней Руси. Итак, Аристотель: «Люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают причины», «мудрый знает всё, насколько это возможно, не имея знания в отдельности о каждом предмете... Кто в состоянии узнать вещи трудные и нелегко постижимые для человека», — и всё это вовсе не разум, связанный с опытом и с чувственными восприятиями, не ум, связанный с представлением и с памятью. Мудрость всесильна, ибо имеет дело не с чувством и не с представлением, а с понятием о том, что является сущностно важным в каждом отдельном случае.

Индоевропейские языки сохранили последовательные этапы развития значений у слова *мудръ*. В готском соответствующий глагол значит ‘смотреть на что-либо’ (все-таки смотреть!); в литовском прилагательном этого корня — это ‘бодрый, гордый, задорный’, т. е. живой, энергичный; в древнеиндийском (санскрите) соответствующее имя значит ‘понимание’. Начали со зрения, закончили памятью и пониманием.

В древнерусском языке основное значение слова *мудрость* — ‘знание’, совокупность разных по качеству знаний, способствующих жизни, в соответствии с греческим словом σοφία, которое передавало идею

возвышенного и глубокого знания сущности вещей, увиденных собственным зрением и через себя самое (Топоров, 1980, с. 197).

Мудрость есть высшее проявление ума. «Ольга мудра сущи паче всех», — говорит автор «Жития» княгини Ольги. Всегда присутствует уточнение, что мудр — паче всех, выше всех. В «Пчеле» много высказываний, показывающих, что мудрость — прежде всего рассуждение, логическая способность увязывать вместе самые разные сведения, полученные в результате «испытания» посредством чувств и разума. Мудрость постигают в ученье, чаще всего — книжном, мудрость носит завершенный характер, она противоположна лукавству и хитрости (она выше ловкости всякого рода), хотя и является вполне земным качеством («божественная мудрость» — чистота в широком смысле) и обычно воплощается в слове.

Иногда используют превосходную степень в слове *премудрость*. «Премудрость есть божество», — говорил Климент Смолятич в XII в. *Пре-мудрость* всегда связана с божественным умом или сразу уж с целым миром; Бог — столп премудрости и ее воплощение.

Соотношение между умом, разумом и мудростью всегда интересовало людей, и в одном из писем об этом сказал Н. В. Гоголь, непроизвольно выражая православную точку зрения на связь интеллектуальных сил: «Ум не есть высшая в нас способность. Его должность не больше как полицейская: он может только привести в порядок и расставить по местам все то, что у нас уже есть... Разум есть несравненно высшая способность, но она приобретается не иначе, как победою над страстьми... Но и разум не дает полной возможности человеку стремиться вперед. Есть высшая еще способность: имя ей мудрость, и ее может дать нам один Христос».

Точно то же мог бы сказать и писатель XII в. Одного он не мог бы сделать: смешивать мудрость с премудростью. Последняя относится к тем, кто в состоянии разгадать непознаваемое. Но зачем отнимать у человека мудрость? Способность мыслить логически с помощью понятий — вполне реальная возможность в средневековой Руси, даже если вместо понятий в его распоряжении были их подобия — образы и представления.

Соотнесем наши предварительные сведения о связке *ум — разум — мудрость*.

Содержанием мыслительного акта является мысль-дума. Мысль — проявление индивидуальной воли или желания, дума — мысль в диалоге, быть может, совет, растворение личной мысли в общем пространстве речей. Мысль, ближайше связанная со словом.

Потенциальные возможности мысли-думы явлены в уме — разуме — мудрости, даже в премудрости. Все они индивидуальны в своих проявлениях, отражают различные уровни мышления: разум — это опыт, он

связан с чувством, ум — это память, она связана с представлением, мудрость — это знание, которое связано с понятием. Поэтому разум — это прежде всего сметливость, ловкость, даже хитрость, а ум — рассуждение, тогда как мудрость — сила, которая может преодолеть отсутствие информации и показаний чувств, вторгаясь в тайны невидимого и неведомого.

Такова модель. Другое дело, что в те далекие времена разумных было не очень много, умных и того меньше, а уж мудрые были наперечет.

Как и сегодня.

Кстати, о том, как сегодня выражается идея «мыслить».

Глаголы мышления в своих отношениях остаются неясными. Они отражают интеллектуальные действия человека совместно с обозначением процесса мысли. Глаголы этой семантической группы выделяются следующими со-значениями (Васильев, 1981): статичность или развитие, принадлежность или объектность, причинность или ее отсутствие и пр., но как-то неопределенно, с переходами от одного к другому. Своими значениями такие глаголы обратным образом связаны с глаголами, обозначающими «знание». В отличие от глаголов восприятия, такие слова уже получили возможность образовывать видовые пары с помощью разных приставок, а это верный знак того, что и сами противопоставления глаголов по их семантическим признакам (как система) сложились после глаголов чувственного восприятия, по крайней мере не ранее XV в. Кроме того, глаголы мышления и знания употребляются только в личных конструкциях, обязательно с указанием того лица, которое мыслит или получает знание. Невозможны с такими глаголами предложения типа «темнеет», «заморозило» и т. д., в которых субъект действия никак не выражен. Это указывает на тот этап развития речемысли, когда уже окончательно развились и получили основное значение современные номинативные конструкции, стали складываться современные морфологические категории глагола и т. д. Другими словами, это — явление Нового времени. Если глаголы восприятия в противопоставлении друг другу еще могут быть представлены эквиполентно (как равноценные) или градуально (в иерархии нескольких форм), то глаголы мышления и особенно знания подобному разложению по степеням своего проявления не поддаются. Можно сказать, что такие глаголы в их совокупности — самая молодая по появлению семантическая группа. Она сложилась к началу Нового времени, закончив тем самым длительный путь смыслового развития слов, обозначавших формы и средства интеллектуального познания.

Как постепенно это происходило — нам и следует уяснить.

СЛОВО И РАЗУМ

Кто желает понять чужую мысль во всей ее чистоте и своеобразии — должен брать ее в ее собственной словесной оболочке.

Петр Бицилли

У Кирилла Философа, а затем у его продолжателей, например, у Иоанна Экзарха Болгарского в начале X в., находим очень ясное понимание связи, существующей между означающим и означаемым в словесном знаке. Они говорят о соотношении между *разумомъ*-смыслом и *глаголомъ* — формой его воплощения (Матхаузерова, 1976, с. 31 и сл.). В отличие от этого, восточнославянские тексты, начиная с древнейших, уже ничего не говорят о *глаголе*, показывают соотношение *слово-разумъ* (в форме *рѣчь-разумъ*), а впоследствии еще точнее *гласъ-разумъ* (типично восточнославянское сочетание).

В основе соответствия *разумъ-глаголъ* лежала греческая традиция выделения «лексиса» и «эха»:

	1	*2*	*3*
λέξις	*разумъ*	*разумъ*	*разумъ*
ἦχος	*глаголъ*	*рѣчь*	*гласъ*

Во всех вариантах λέξις — не просто 'смысл'-разум, а *глаголъ* не 'слово'. В идеале таково исходное противопоставление составляющих словесного знака (символа): означающее — *signans* — *гласъ* и означаемое — *signatum* — *разумъ*.

Предисловие к «Изборнику» 1073 г. написано золотом, и оно гласит: повелел мне князь выявить «покръвеныя *разумы* (сокровенный смысл) въ глубинѣ многостръпътьныхъ (исключительно сложных) сихъ книгъ *прѣмудраго* Василия *въразумѣхъ* (постиг я), повелѣ мнѣ, *немудровѣдию* (не постигшему мудрости), прѣмѣну сътворити *рѣчи*, инако набъдяща тожьство *разумъ* его (изменяя слова, но соблюдая точность смысла); яже акы бъчела любодѣльна (как трудолюбивая пчелка), съ всякого цвѣта псанию (писаний, сочинений) събравъ, акы въ единъ сътъ ввель (собрал в общий сот), *мысльное сердце* свое проливаеть, акы сътъ сладъкъ изъ устъ своихъ прѣдъ боляры на *въразумѣние* тѣхъ *мысльмъ*».

Уже в «Повести временных лет» под 898 г., в описании посольства князя Ростислава к византийскому императору Михаилу, летописец упоминает, что князь просил у Михаила учителей, которые «могутъ

сказати книжная словеса и *разумъ ихъ*» (Лавр. лет., л. 9). *Съказати* — истолковать, раскрыть; следовательно, здесь говорится о возможности *разумѣти* (понимать) написанный текст и его смысл. Расхожее древнерусское выражение «разумъ словесе» подтверждает, что речь идет о «слове», которое содержит определенный смысл, требующий истолкования. Составители «Киево-Печерского патерика» определенно говорят о человеке, что «сей бяше невѣжа словом, но не разумомъ» — типично общее место древнерусских житий «по слову апостола»; в послании апостола Павла εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλὰ οὐ τῇ γνώσει — не словом-речью, но знанием-познанием. К слову-лексеме это отношения не имеет.

Можно было бы думать, что замена слова *глаголъ* лексемой *рѣчь* (*рѣчение*) связана с принципиально другим восприятием словесного знака, чем это было свойственно южным славянам. Но и это предположение не выдерживает критики, поскольку в славянском языке X–XII вв. и вплоть до XV в. ‘слово’ как ‘лексема’ — это именно *глаголъ*; имелась в виду звуковая форма словесного знака, которая материально воплощала смысл. Исходное значение корня **golgolъ* — ‘звучание, звук’ (звукоподражательное удвоение) (ЭССЯ, 6, с. 205).

Важно также, что восточнославянские тексты говорят о «книжном слове», т. е. не об отдельной лексеме, а о тексте. В этом случае слово *глаголъ* им не требовалось.

Возникшие сомнения можно разрешить, использовав богатый материал, который предоставляют нам тексты Кирилла Туровского, автора второй половины XII в. Рассмотрим этот материал подробнее, он поможет выявить основные различия между словом, смыслом и речью (ниже — цитаты из: Кирилл Тур.).

Кирилл очень часто использует слова *разумъ*, *глаголъ*, *слово* и связанные с ними глаголы. Наблюдается очень строгое разграничение в их употреблении. Начать с того, что у него ***два разных «слова»***.

Слово выступает как омоним к лексеме *Слово*, и различие между ними в том, что *слово 1* — это Логос, а *слово 2* — речь. Каждый из омонимов представлен в четырех значениях, связанных друг с другом метонимическими переносами, а кроме того, они возможны в устойчивых сочетаниях.

Слово как *Логос* предстает в значениях 1) ‘слово как Бог’ > 2) ‘слово-заповедь’ > 3) ‘повеление-приказ’ > 4) ‘совет-обет’.

1. «Пакы же о въчеловѣчении Бога Слова ангели послушьствоваша, к пастырем глаголюще: Слава в вышних Богу!» (Кир. Тур., с. 346, 1) — всего 4 раза.

2. «Праведьн еси, Господи, и слово Твое Истина» (с. 413, 21) — всего 10 раз и 18 раз в сочетаниях «слово Божие», «господне слово», «евангельское слово», «пророчьское слово».
3. «Но врата адова скрушишася словом Его» (с. 412, 20) — всего 15 раз, в том числе и в сочетаниях типа «нъ слово Его дѣломъ бысть».
4. «Не мните, акы Евзѣ прельститися вам: она бо от змия совѣт прия, вы же от ангел слово слышите» (с. 413, 34) — всего 3 раза, в том числе и в сочетании «обѣтное слово».

Слово как 'речь' предстает в значениях: 1) 'дар речи' > 2) 'речь' (выражение мысли посредством слова) > 3) 'жанр' (форма выражения мысли посредством речи) > 4) 'лексема' (как единица формы выражения мысли посредством речи).

1. «Аще бо и мутен имею ум и язык груб, но ваших надѣяйся молитвах, прошю дара слову, аще и недостоинъ есмь о сих глаголати, но пользы ради послушающих п и ш е м» (с. 342, 45) и др.
2. «Но да не предложениемь словес умножю писанье и зѣло продолжю бесѣду» (с. 345, 33) — очень часто; тут же сочетания типа «богохулная словеса», «поряднии словеса», «худая словеса», в том числе и выражение «о Христѣ бо начинаю слово» и т. д.
3. «Да нѣсть се мое слово, но бесѣда: нѣсмь бо учитель, якоже они церковнии и священнии мужи» (с. 347, 44) — очень часто.
4. «Мы же груби суще разумомь и нищи словом» (с. 348, 30); также сочетания типа «тварь вься словом токъмо разумѣваеть», «се новоосвященных мних (новопосвященных монахов) аще не словеса, а мысли (с. 353, 39) и еще трижды.

Видно, что *слово 2* связано с обозначением книжной речи, собственно — текста, а потому и является как бы земным воплощением божественного *слова 1*. *Слово 1* абсолютно по смыслу и не требует толкования, его надлежит воспринять и исполнить. *Слово 2*, напротив, требует истолкования; это не то ***слово, которое услышано*** слухом, но слово, написанное грешной рукой:

«В житииских тружающеися вещех человѣци прилѣжно требують *книжнаго поучения*... Паче нам подобаеть *учитися* в них и всѣм *сердцемь взискати их*, *свидѣния словес Божиих*, о спасени[и] душь наших *писаных*; но тружается мой *мутны ум*, *худ разум имѣя*, не могый *порядних словес по чину глаголати*, но яко слѣп стрѣлець смѣху бываеть, немоги намѣренаго улучити. Но не буди нам особь подвигнути *ненаказан язык*, *но от божественых вземлюще писаний*, со многою боязнью

еуаггельскых касаемся бесѣдовати словес, приводнѣ *господню притчю сказающе*» (Кирилл Тур., с. 341, 5–10).

Это типичный для Кирилла текст, он всегда отличается по структуре: ключевые слова группируются в определенный «порядний чин» и окружены однозначными им или поясняющими их словами. Здесь подчеркнуты и те и другие. *Учити* и *наказати* близкозначны, как и другие, приведенные здесь формы, например, *порядних* и *по чину*. Соотношение между соседними фрагментами обеспечивается использованием вспомогательных слов; ср. «в житийских тружающеися вещех» и «тружается мой мутны ум» и т. д. Уничижительное сравнение своего ума с незадачливым лучником, который вызывает смех неумением попасть в цель, подчеркивает низменные притязания писателя сравняться в мудрости с божественными словесами, которые он «слышал». Как это и обычно для текстов Кирилла, одно слово непременно вызовет другое, близкое ему по смыслу или по форме, и все его «слова» (как жанр) формируются последовательностью предъявлений такого рода слов (как «речений»), составленных из слов (как лексем, а точнее, как словесных формул).

Разумъ также частое слово у Кирилла. Разум — энергия ума («мой ум, худ разум имѣя»); из других текстов Кирилла выясняется, что Бог учит человека разуму, приводит в «истинный разумъ» (там же, с. 350, 15, 19; с. 344, 29); ересь — всегда отсутствие разума (безумие), а согрешающие «в разумѣ» — самые страшные грешники. *Разумъ* здесь, скорее, 'сознание'. Люди могут быть «быстрии умомъ», «мутни и медлени умом», но не разумом, поскольку разум — функция ума — сознание, направленное на знание смысла.

Три значения слова *разумъ* представлены многими примерами.

1. 'Способность мыслить': «Не будѣте яко конь и мьск (мул), имже нѣсть разума (с. 334, 27); здесь же оттенки значения: 'суждение', 'понимание' и 'учение, изучение' (πραγματεία «разумъ книгъ» — с. 346), т. е., соответственно, логические, психологические и функциональные проявления ума.
2. 'Ум, рассудительность': «грубом языком ума (*вариант*: смыслом разума) просты изношю глас» (с. 354 и др.) — важно указание на «глас», тоже звучание «глагола».
3. 'Смысл, значение': при истолковании притч объяснение начинается словом: «Р а з у м: вся бо тварь не преступаеть Божия повелѣния...» (с. 341, 44) и мн. др.

Сочетание «смыслом разума» предполагает различие между понятиями, выраженными этими двумя словами. Разум — род в отношении

к смыслу, причем «смысл» соответствует «языку» (как показано в другом варианте текста). Повторяя известные слова, Кирилл говорит: «Сладко бо медвеныи сот и добро сахар, обоего же добрѣе книгии разум: сия убо скровища вѣчныя жизни» (с. 340, 17). Только тот, кто обрел много «спасеных словес истиньный с рассуждениемь разум», может рассчитывать на вечное спасение как «обрѣтый божественых книг скровище» (с. 340, 23). «Книжный разум» — смысл текста, знание его, а не значение слова, хотя сила слова — в разуме.

Разум связан со словом, в слове *про-является*, слово — форма материализации мысли или рассудка. Среди текстов Кирилла много таких, которые наталкивают на эту мысль: «аще не словеса, то мысли» (с. 353, 39; 357, 12), «мудрыми ти словесы учаше» (с. 89, 22), «не хытростию бо словес възвышаю глас, но горьстью душа» (Молитвы, л. 158 об., 2), «мы же нищи есмы словом и мутни умом» (Кир. Тур., с. 415, 1), «груби суть разумом и нищи словом» (с. 348, 30), [Бог] «словесъ твоих просвѣщаеть и разумъ даеть младенцем» (с. 350, 15; с. 360, 39), без слова «не имуще стройна разума» (с. 342, 7) и т. д. Истинный разум — разум духовный: «Слѣп разумом ли хром невѣрием», — таков смысл притчи о хромце и слепце, но этот вывод повторяется и в других местах (с. 332, 6). «Разум» и духовная вера — одно и то же, лишь совместно они создают «слово», дотоле представленное в двух ипостасях — как слово-логос (духовная сущность) и как слово-речь (разумная сущность).

Всё, что сказано, следует разуметь (*по-ять* в понятии), «просвѣщая разумнѣи… очи» (Молитвы, л. 197 об., 16). Кирилл, не скупясь, перечисляет всё, что следует *у-разум-еть* в «сказании» (в истолковании сущности): смысл добра и зла или благодати, сло́ва пророка, Божье Слово, Духа Святого, Христа, Священное Писание, смысл евангельской притчи и вообще всё, изложенное «от бытийскыхъ книгъ». Всё это суть «рѣкы разумьнаго рая, напоивъше мир вьсь» (Кирилл Тур., с. 347, 35), «разумнѣи крилѣ — и възлетим от губящаго ны грѣха» (с. 354, 17), «увѣда разум житьа сего» (с. 349, 10). *Разумный* — это мыслимый, он может быть постигнут только «словесной силой души». Словесная сила души и есть явленный в слове разум. Интеллектуальные свойства характера средневековые источники, вслед за Иоанном Дамаскином (а следовательно, за Аристотелем) устойчиво именуют «словесными». Любопытно отметить, что всё, достойное уразумения, так или иначе связано с книжными текстами, с содержанием Священного Писания. По-видимому, такое ограничение в истолковании «разума» определяется профессиональной деятельностью Кирилла-книжника, но может быть и расширено. Именно можно предполагать, что «разум» соотносится сразу с несколь-

кими линиями восприятия. Метонимические переносы в значениях слов (как имени, так и глагола *розумѣти*) — от божественного ума-разума через «книгий разум» к человеку — носителю такого благоприобретенного свойства — показывают, что это весьма возможно.

Как уже сказано, расширение контекстов в творениях Кирилла идет за счет раскрытия ключевых слов путем привлечения близкозначных. Попробуем понять этот принцип построения текста еще на одном примере.

«Всяко око и всяк язык поклониться, *исповѣдая*, яко Господь Исусъ Христос в словѣ Бога Отца един, но си вся *учившеися вѣдять*, аз же о слѣпцѣ початую *бесѣду* противу силѣ по *въмѣщению ума* въкратцѣ *скажю*, аще и *поимы творящих ми дозрю*; *вѣдѣ* бо, яко не суть от *премудрости, но от грубости сия сказания*, но обаче на основании пророчестѣ и апостольстѣ зижем, имуще уголника (основателя) самого Христа» (там же, с. 346, 23).

Характерен подбор лексики, выражающей высшую степень проявления «разумных сил души»: *съказати*, а не *глаголати* (истолковать в слове, а не просто говорить), *вѣдѣти*, а не *знати* (исповедать сущностное, а не просто знать очевидное), *дозьрѣти*, а не *глядѣти* или как-то иначе (взирать в суть смысла) и т. д. Это вовсе не стилистическое предпочтение «высоких слов» (таковыми они стали после XV в.), а определенное предпочтение содержательно важных терминов, помогающих углубить семантическую перспективу смысла и тем самым показывающих, какую непосильную задачу (*противу силѣ по въмѣщению ума*) ставил перед собою автор. «От богодъхновеньных *скажем* книг, мы бо *слову нѣсмь творци*, но, пророчьскых и апостолскых въслѣдующе *глагол*... поидѣм же и мы нынѣ, братие, на гору Елеоньскую *умомь и узрим мысльно* вся преславьная, створивъшаяся на ней» (там же, с. 341, 16). Такое же расположение слов: *скажем — творци слову — пророчьскых глагол — умом узрим — мысльно* (увидим, т. е. поймем).

Слово здесь явно не *глаголъ*. Иосиф Аримафейский, выслушав «глаголы» Богородицы, «съжаливси тацѣми словесы ея и плачевными ея глаголы умилився» (там же, с. 421 Т). Смысл одной из притч («разум» притчи) Кирилл передает так: «пища же — не брашно едино речеться, но *слово Божие*, имьже питается тварь... Не о хлѣбѣ единомь жив будеть человѣк, но о в с я к о м ь *глаголѣ, исходящимь из уст Божии*» (там же, с. 341, 46). *Глаголъ* здесь как будто ‘слово’, а *слово* — ‘речь’, ‘высказывание’. Иначе в другом месте: «Аще и отнемогл есть *моего глагола уд*, но пророк взущает (подбадривает) мя, такоже глаголя: «Утрудихся вопия, измолче ми гортань» (там же, с. 344, 23). «Моего гла-

гола уд» и гортань пророка как будто равнозначны, но Кирилл не говорит, а пишет, и орган его «глагола» должен быть другой — например рука (если, конечно, это не проповедь перед паствой). В любом случае, *глаголъ* здесь точно не ‘слово’.

Таким образом, характерное для Иоанна Экзарха соотношение «глаголъ — разумъ» у Кирилла не представлено. Довольно часто в вариантах его текстов слово *глаголъ* заменяется словом *гласъ*; например, в описании воскрешения Лазаря: «Въсхотѣша бо с народы глаголати тако: Велий еси, Господи! Глас Твой потрясе адова скровища…» (с. 411: варианты: *яко глаголъ, яко гласъ*). Ср. еще: «но грубом языком ума (вариант: *смыслом разума*) просты изношю *глас*» (там же, с. 354, 8); «слышатся гласи, глаголюща» (там же, с. 342, 2 и др).

Слово оказывается единством р а з у м а — значения (содержание — означаемое) и г л а с а — звучания (форма — означающее). «Два разных *слова*» у Кирилла еще разделены, как и всё в сознании разделено в то время на земное вещное и идеально вечное, однако «гласи» присущи одновременно и человеку (с. 342, 10–12), и Богу (*глас господень* — там же, с. 342, 45) — «и за оны громы и мълния пророчьстии слышатся гласи» (там же, с. 342, 2). ***«Смыслом разума» «изношю глас» — в слове эксплицирую мысль, давая в о л ю рассудку.***

Обратимся к тем текстам Кирилла, которые используют соответствующие глаголы. Все они также представлены в метонимически организованном семантическом поле, а именно:

глаголати — ‘говорить’, т. е. произносить вслух, сообщать, излагать, следовательно > ‘обращаться’ к кому-то со словами (*бесѣдовати*), а в результате > ‘называть’, указывая или, скорее (судя по контекстам) — предсказывать или даже наговаривать на кого-то;

наречи(*ся*) // *нарицати*(*ся*) — ‘назвать (дать имя)’, т. е. > ‘определить’, охарактеризовать (именованное), следовательно > ‘провозгласить’, уподобить, в конечном счете >‘говорить’, сообщить;

съказати — ‘истолковать’, изъяснить неясное или таинственное, т. е. > ‘изложить’, сообщить или передать, в конечном счете > ‘повествовать’ о каком-то деле, лице или событии.

Смысловые оттенки каждого из трех глаголов пересекаются либо в начале, либо в конце со-значений слова; сравним по контекстам два из них.

Глаголати— 205 раз употреблен в текстах Кирилла:

‘говорить’ — «Но тружается мой мутны ум, худ разум имѣя, не могый порядних словес по чину глаголати» (там же, с. 341, 6) и др.;

‘обращаться (к кому-либо)’ — «О немь же Исайя къ Ахазу глаголаше: “Се дѣвица зачьнеть…”» (там же, с. 421, 33) и др.;

'называть (иметь в виду)' — «а еже насади виноград — рай глаголеть: того бо то есть дѣло» (там же, с. 341, 37) и др.;

'предсказывать' — «Где ми, чадо, благовѣствование, еже ми древле Гаврил глаголаше (вариант: *благовествоваше*): "Радуйся, обрадованная, с тобою Господь!"» (там же, с. 420, 8).

Съказати — 16 раз в текстах Кирилла:

'истолковать, объяснить' — «Си глагола мнѣ о сих от книг, а не от собѣ сказавшу; аще нѣкто мудр, тьй инако протолкуеть — мы противу не вѣщаем» (с. 361, 9); то же от глагола *сказовати*: «Моисий же пол вод под твердию сказуеть, а Давыд превыши небес воду повѣдуеть (там же, с. 341, 32);

'сообщить, передать' — в выражениях устойчивого характера типа «бесѣду сказати», «сказати от книг», «сказати от писаний» и прочих — вот мы вам «вся от ангела реченая и мюроносицам о Христѣ съказахомъ» (там же, с. 424, 23) и др.;

'сказать' — Нъ аще мя еси о сдравии, владыко, въпросил, то кратцѣ послушай моего отвѣта, да скажю ти напасти моея болѣзни (там же, с. 332).

Движение значений прямо противоположное, их можно обобщить таким образом (пренебрегая видовыми различиями, которые грамматически еще не выражены):

глаголати: 'произносить' > 'обращаться' (называть и пр.) > 'предсказывать' (объяснять);

съказати: 'предсказывать' (истолковать) > 'обращаться' (сообщить и пр.) > 'произносить'.

Подобная «крестословица» в отношении значений слов выразительно раскрывает возможную функцию данных слов — это символы. Совмещенность значений и потенциальная возможность их актуализации одновременно в любом из контекстов создает уникальную возможность оперировать одним и тем же словом в различных его со-значениях. И только окружающие слова способны уточнить, о каком из нескольких со-значений слова может идти речь в данном контексте. Собственно, на основе этого и даются определения в словарных статьях. «Но да не предложениемь словес умножю писанье и зѣло предолжю бесѣду», — говорит Кирилл (там же, с. 345, 33), имея в виду, что расширение текста (*беседы* — *писанья*) возможно путем увеличения *словес*, которые и сами по себе служат уточнению смысла ключевых слов в данном контексте.

Таким образом, *слово* — единство *гласа* и *разума*, причем последнее имя метонимически одновременно выражает сразу несколько оттенков интеллектуальной формы деятельности. *Глагол* от *сказания* от-

личается тем, что не связан непосредственно со смыслом, во всяком случае, с таким смыслом, который требует истолкования и объяснения. Уяснение смысла связано с выражениями типа *сказание, сказовати, сказати*. Смысл вообще не связан с отдельным словесным знаком. Смысл — категория текста, и только в тексте могут себя проявить самые разные со-значения как одного отдельного слова, так и пересекающиеся значения близкозначных слов. Каждое слово в тексте древнерусского автора формально автономно, но несвободно семантически. Истолковать смысл можно только в тексте, об отдельном слове-лексеме речи нет. Текст и пишется слитно, точками показаны границы словесных формул.

«Разумъ словесе» — одновременно и 'понимание', и 'знание', которые сознанием еще не разведены на восприятие процесса и результата. «Невѣжа словомь, но не разумомь» — косноязычен, но мудр. Слово не входит в определение словесного знака, *signum* — это 'речь'. «Разум» понимается очень широко как всякий вообще 'смысл', и «сказати книжная словеса» значит раскрыть «разумъ ихъ», т. е. смысл.

Разум как смысл (и только в этом значении) содержится не в человеческом уме, но в самой «вещи» (текст — тоже вещь). Поэтому **знание вещи** обеспечивает ее **понимание** в разуме. «Разумъ твоея истины» — частое выражение, например, в церковных служебниках; здесь *разумъ* — ἐπίγνωσις 'знание'. «Граматични разуми» средневековых грамматик тоже толкуют о *знании*. *Разумъ* и *смыслъ* различаются: «разумъмь и съмыслъмь... не оставивъша его до коньца» (Син. патер., л. 154 об.)— τῆσ συνέσεως καὶ σωφροσύνης 'пониманием и рассудком'; «смыслъ и разумъ на дивы и на чюдо приводя» (Нифонт, с. 164) в том же значении.

В XVII в. в трактате «О исправлении в прежде печатныхъ книгах» *разумъ* уже определенно сопоставлен с греч. γνῶσις 'познание, узнавание' и с σύνεσις 'здравый смысл, понимание'. Знание и познание теперь не смешиваются, поскольку «понимание» вещи уже отчуждено от самой вещи; объект отделен от субъекта мысли.

Ничего подобного нет в XII в.

У Кирилла Туровского другие слова нашей группы распределяются следующим образом.

Слово *умъ* употреблено не более 20 раз; ум может быть у человека или у ангела. Если отбросить цветастые метафоры молитв, вынесенных из библейских песнопений («очи ума моего», «ума вашего слухы» и под.), у самого Кирилла обнаружим высказывания, подчеркивающие **действие, работу ума**. Ум «трудится» с разной степенью сосредото-

ченности: «но тружается мой мутны ум» (Кир. Тур., с. 341, 6; 342, 44); для Кирилла характерны выражения типа «вперивше свой ум» — выражение внимания, или «иступление бываеть уму» — усталость. Чтобы понять, ум следует раскрыть: «ума их отверзе, да быша разумѣли» (там же, с. 414, 12). Говорить, излагая притчу, можно либо «от святых книг», либо «от своего ума». Ум вообще — «царь тела»: «царь же есть умъ, обладаай всѣмъ тѣломь» (там же, с. 348, 34); тело укрепляют, ум смиряют, а мысль возносится к небесам (там же, с. 340, 7). В «Притче о белоризце» символика «градъ — царь — бояре» толкуется так: «А град есть человѣкъ, а царь у него в голове — ум, а бояре — мысли»; царь юн — ум несмыслен, бояре пьянчивы — помыслы ложные (с. 348).

Противопоставление ума мыслям часто обыгрывается в «Молитвах» Кирилла, но эти тексты не оригинальны. Мысль здесь определена «красивой» (*прилѣпна*), а *умъ* — *разумивъ*. Мысли возникают «расужениемь» (там же, с. 355, 13). *Мыслен*(*н*)*ый* — умственный, предполагаемый: «мысленый фараон» — это символ дьявола, «мысльны бразды» — воображаемые пути христианских добродетелей, «узрим мысльно» — вообразим, помыслим.

В конце XIII в. некий Яков в послании своему князю утверждает: «Моего ума, и самъ вѣси, разумъ несовершенъ и всякого невѣдѣнья исполнь, крыти немощно», и потом — «да вѣсть умъ твой, иже ти разумомъ кормить...» (Посл. Якова, с. 462). Ум питает человека разумом, вырабатывая мысли, подобно тому как древесный ствол источает живительные свои соки: «От нечистой души и груба ума — и недостойны мысли. Отъ безрасудна языка и отъ нищую устну слово богато и силою и разумомъ» (там же).

Таково представление об уме, разуме, мысли и прочем, что связано с интеллектуальным действием в слове, в том его виде, как они известны книжникам домонгольской Руси. Это вполне вещное, даже телесное нечто, тесно связанное с действием «мождени», функциями тела, с органами чувств, прежде всего со зрением и слухом. Собственных «теорий» еще нет, а все заимствованное облекается в неопределенную терминологию приблизительных по смыслу слов, каждое из которых многозначно и соответствует сразу нескольким словам греческих первоисточников. «Вещь» и направленный на вещь «ум» еще как бы соединены общим обозначением: *звукъ* — он же *слухъ* и т. д.

Положение изменилось с начала XV в.

УМ ЗА РАЗУМ

Средневековый «реализм» направлен морально-практическими задачами.

Петр Бицилли

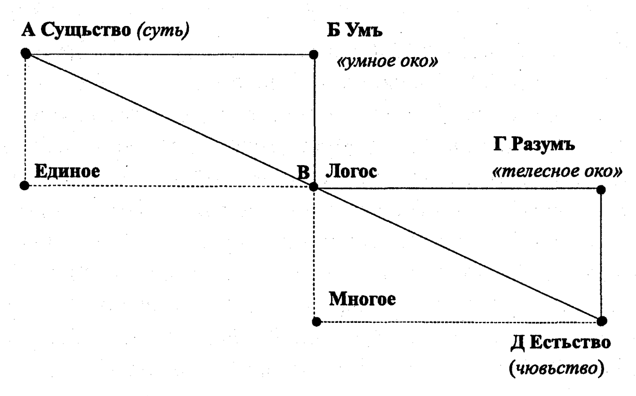
Славянский перевод сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, сделанный на Афоне в конце XIV в., попадает на Русь почти сразу же и оказывает большое влияние на развитие науки и философии — через богословие. Этот перевод стал основой дальнейшего развития творческих возможностей средневековой мысли, в целостном виде представляя восточную версию христианской теории познания: интуитивное озарение помогает проникнуть в суть вещей и единым взором охватить их смысл, интуиция чувства выше логических доказательств, которые и существуют лишь для того, чтобы объяснить уже открытое духом — поскольку именно дух ближе всего к источнику и первопричине всех вещей, к Богу. Об этом много написано книг, еще больше статей, тексты «Ареопагитик» теперь изданы и на русском языке (Ареопагитики, 1994; 1997). Здесь кратко описывается результат подробного исследования древнерусского перевода (Колесов, 2002, с. 313–330), только в той мере, в какой это необходимо для развития основных наших положений.

«Ареопагитики» предложили славянам совершенно новый взгляд на мир и на слово, объединенный смыслом вещей и значением слов. Это был поворот сознания, который постепенно распространялся на все большие круги православного люда и со временем стал выражать главную идею национальной ментальности: *русский реализм* — утверждение равноценности как мира дольнего, так и мира небесного; идея столь же важна, как и вещь, и вещь невозможна вне своей идеи, потому что тогда она просто *тело без духа*. Это тот самый корень русской духовности, который так часто отрицают даже ее носители. Логос важнее рацио, духовность крепче ментальности.

Рассмотрим некоторые аспекты этого учения в его истоках, т. е. на текстах первого славянского перевода; особенности в подходе к старым текстам определяются двуединством источников: текст переведен на славянский язык, но — с греческого. Приходится учитывать форму воплощения перевода, тем более что в средневековой традиции форме придавалось особое значение, в том числе и в процессе познания. Не случайно славяне перевели «не всего Дионисия», да еще и с подробными толкованиями Максима Исповедника (VII в.). Не учитывая «словес

и разума» славянского перевода, можно не так понять, что именно предпочитали видеть в XIV–XV вв. наши предки, вчитываясь в эти тексты. И то, зачем им это оказалось и нужным и важным.

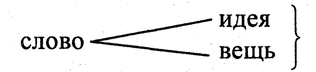
Схематически соотношение различных моментов познания, описанных «Дионисием», можно представить в общей схеме:



Соотношение идеи и познающего субъекта, обычное для неоплатоника: идея в голове — отражение абсолютной идеи извне. *Идея* вовсе не понятие, а представление, выраженное в словесном образе. На основе греческой терминологии славяне несколько веков создавали собственные «словесные образы», т. е. представления о сокровенной сущности знания. И язык оставался важным источником такой практической гносеологии.

Схема отражает модель познания вечной идеи с помощью преходящего, чувствами. Двуобращенность логоса — его основной признак, и уже у Кирилла Туровского это представлено двумя омонимами — *словом 1* и *словом 2*. Термин *слово* двузначен, поскольку в одном смысле это лексема, знак мысли, а в другом — исполненный духа божественный смысл, т. е. собственно Логос. Слово языка находится вне вещи, слово-логос — суть такой вещи. В последнем смысле «слово бо умъ есть» (Ареопагит, л. 560), так что и «Богъ Слово глаголется» (там же, л. 555 и мн. др.). Двуобращенность «логоса» и создает инверсию в направлении познания: по общему различительному признаку совмещаются две триады, три системные связи. В слове языка оказывается возможным выразить сущность предвечного. Логос как двуединство «слово = слово» завершает последовательность Единого и одновременно открывает иерархию последующей ему множественности мира (это мирское, человеческое, земное, телесное). Перед нами *материализованный ум*.

То, что у Кирилла Туровского шло параллельно — слово-вещь и Слово-идея, — в новом понимании сложилось в законченность представления, присущего средневековому реализму:



Если до XV в. «церковнославянское» и «русское» в языке воспринимались как разные типы славяно-русского языка, теперь они все больше сближались друг с другом как стили общего литературного языка, тем самым удваивая обозначение сущностей. С одной стороны, божественная *правда*, а также *совесть*, *благо*, *жизнь* или *глас*, *град*, *прах*, а с другой — собственно земные *истина* или *честь*, *добро*, *живот* или *голос*, *город*, *порох* и т. д.

Средостение «логоса» сопрягает крайности — *сущьство* А и *естьство* Д, т. е. с у т ь (которая онтологична: ὄν, ὄντος ‘сущее’) и существо, уподобленное сути, и как таковое существующее в настоящем (оно *есть* — это *естьство*). Диалектика частного и общего дает зеркально перевернутое отношение: то, что «едино и просто» — *сущьство*, т. е. с у т ь, тогда как множественность его воплощений — это *естьство*, которое е с т ь. Содержание понятия, скрытого за термином, теперь оказывается более важным, чем его объем. В домонгольской Руси положение было прямо обратным, там важнее было иметь дело с объемом понятия. Можно сравнить с этим и современное восприятие форм древнего глагола *быти*: *суть* — *дела*, его существо и сущность, тогда как *есть* — всего лишь логическая связка.

Движение по линии *А* — *Б* — *В* воплощает Троицу в «духе», движение *В* — *Г* — в «душе», движение *Г* — *Д* — в «мысли»; очерчено очень узкое пространство для действия мысли, но направлена мысль не разумом конкретного лица, а божественным «умом» (νοῦς). Мирской *разумъ* — это эквивалент такого божественного ума, скрытого за логосом-словом. Именно в этом смысл исконного *раз-умъ* — ‘часть ума’, его про-явление. Действенность «ума» определяется способностями «разума», а эффективность познания — установкой на «ум»: «слово бо умъ есть», «Богъ бо Слово глаголется», почему и (конец умозаключения) «глаголется Слово и Умъ — Богъ» (там же, л. 286). Во всех случаях «ум» здесь соотнесен со словом-логосом, а не с его воплощением в слове-лексеме. «Умное око» также противопоставлено «телесному оку», которое способно воспринимать Единое только по частям, аналитически (как мы сказали бы сегодня), тем самым представляя его и сложным, и множественным, т. е. обедняя в сознании его признаки.

Противопоставление «умного ока» и «телесного ока» впоследствии было неоднократно использовано в древнерусской литературе, и предпочтение того или иного всегда указывало на отношение к последовательности операций в процессе познания. Формула Ивана Посошкова «позри на сиа умным своим оком и рассуди здравым умом» (Посошков, с. 35) хорошо описывает движение мысли от идеально-отвлеченного к конкретно-вещному. По свежим следам только что явленного перевода «Ареопагитик» Епифаний Премудрый писал в одном из своих творений: «Просвѣти им очеса ихъ умная и дай же имъ разумъ, еже увѣдати Тебе!» (Жит. Стефана, с. 90); обращаясь к пермянам, Стефан говорит: «Возмѣте свѣтъ разума, возрите на высоту разумную умныма очима вашима» (там же, с. 104). «Умное око» постигает запредельность вещей, восходя посредством разума. «Высота разумная» — идея. У Епифания *разумѣти* понимается только как ‘понимать’ (не ‘сознавать’ и не ‘знать’, как прежде): «уразумѣеть о коемъждо стисѣ (стихе) словеса» (там же, с. 60). Не разумеет только тот, кого не научили понимать. Столетие спустя об этом сказал Максим Грек: нужно тщательно изучать вопрос, чтобы «разумѣти словеса и мудрости, прияти же извитие словесъ...» Но и Епифаний четко различает соотношение *грубого ума*, слова *невѣж(д)ы*, *худого разума и вредоумного п(р)омысла* (там же, с. 52). Определения при каждом имени весьма показательны. Разуму учат, ему «навыкают», ему «сподобляются», им даже «напояют» и пр., тогда как *умъ* для Епифания — от Бога, и потому ум отличается признаками остроты, острости, быстроты.

Аввакум Петров «телесному оку» предпочитал «умное око». «Тѣшит нас той ж Дионисий Ареопагит», — уверяет он своих читателей, а вот никониане «потеряли, новолюбци, существо Божие испадениемъ от истиннаго Господа, святого и животворящаго Духа; по Дионисию, коли ужъ истинны исполни, тутъ и сущего отверглись» (Жит. Аввак., л. 5–5 об.).

У каждого конкретного «естества» познание начинается ощущением (*чювьством*), причем последовательное восхождение к сущности никогда не проникает до сути, достигая только пределов «ума», который порождает общие идеи (и идеалы), воплощаемые в связке ***В* — *Г*** (**логос-разум** — мирской эквивалент ума). Выражения типа «ум за разум зашел» возвращают нас к пониманию ума как идеального сознания, которое может искажать перспективу познания под влиянием отвлекающего в сторону «телесного» разума. На этом противопоставлении возникает множество диалектически раздвоенных понятий, которые постепенно, откладываясь в словесных формах, образуют устойчивое соотношение по признаку, больше других похожему на современные представления об идеале и его «подобии»; нижняя часть на-

шей схемы показывает «подобие» верхней ее «сущности». Таким образом, в эпоху Средневековья происходило развитие этических представлений путем образования парных форм типа *стыд и срамъ*, *радость и веселье*, *горе не беда*, *правда-истина* и др. В этом ряду, например, *правда*, исконно связанная с качеством *сущьства*, — это нравственный идеал, тогда как *истина* (от слова *исто* 'капитал') — его мирское подобие, и оно всегда обнаруживает свою сущность, подчас весьма материально.

В имени-слове, в логосе, сосредоточено представление обо всем, что является запредельным. «Снизу» слово и есть «Бог», поскольку именно в слове обобщается понятие о множественности, данное в Едином. Только через слово становится возможным познать все запредельные уровни «блока отвлеченности». Разум в таком представлении выше чувства, такой же способности души, потому что, в отличие от ощущений, *разумъ* — с л о в е с н а я сила души, она ближе к слову-логосу. Представление о разуме как воплощении божественного Ума славянам было известно и до того времени (в частности, по текстам Иоанна Экзарха).

ПОСТИЖЕНИЕ СУЩЕГО

При этом постоянном напряженном всматривании в видимый мир, для того чтобы прозреть его невидимую сущность, при неустанном сопоставлении земного и небесного в конце концов стирается грань, разделяющая оба мира.

Петр Бицилли

В самом конце XV в. на Руси появился славянский перевод сочинения, приписываемого византийскому императору Василию I (867–886) — «Главы наказателны царьстии Василия, царя греческаго». Этот текст неоднократно переписывался, поскольку 66 его глав состояли из советов царя сыну: как управлять империей, управляя собственными страстями. Ивану III это сочинение показалось особенно важным в связи с идеей «Москва — третий Рим». Интересна глава, которая гласит: «О чювствах душевных». Пять суть душевная чювства: умъ, мысль, слава, мечтание и чювьство.

И умъ убо есть, еже от Бога, по естеству движимый, истачая разумѣния (смыслы); отнюдь же и хитреца слово имат, аще яко производится подобное.

Мысль же умное дѣйство, еяже ради разумѣваются мыслимая, якоже бы кто реклъ хитрость сущи хитреца.

Слава же, яже напрасно разумѣнных сице или инако (так или иначе) имущи мнѣние, добрѣ убо, аще добрѣ разумѣвается, злѣ же, аще супротивнѣ паки.

Мечтание же явльшаго разумѣния показание, не всяко ж являемое истинно, безсудно бо есть, егда проважает къ мысли истинное, ложное яко истинно приемлюще, скудости ради разсуждения.

Чювьство ж, еже по разсуждении разумѣнных опасное разсмотрѣние, якож прилучаются сущаа разумѣния или добра или инако имуща.

Сия раздѣления силы суть умныя, юже по своей мѣре прѣдлагают» (Диоптра, л. 187 об.).

Малопонятный язык описания переполнен синтаксическими и семантическими грецизмами; чтобы понять текст, следует его переложить на современный язык.

«Об ощущениях души. Имеется пять душевных ощущений: ум, мысль, мнение (δόξα), представление и сознание [“въ чювьство прити” — Пандекты, л. 6 — прийти в сознание].

И ум, Богом естественно побуждаемый, создает понимание (процесс мышления); а тот, кто на это способен (в слове?) — знающий (человек).

Мысль же — действие ума, которым познается все мыслимое, и можно сказать, что знание — признак знающего.

Мнение же — безосновательно представленные, так или иначе явленные, предположения: точные, если имеются в виду точные, и плохие, если им противоположны.

Представление (воображение) же — это признак явленного понимания, поскольку не всякое явленное истинно, и не подлежит суждению, даже соответствуя в мысли истинному, а ложное принимает за истинное по слабости суждения.

Сознание же (понимание возникает) после суждения как тщательное соотнесение воспринятого, к которому привлекаются главные восприятия, как точные, так и все остальные.

Таково распределение сил — сил ума, которые предстают каждая в своем качестве (в своей ценности)».

Ум создает возможности для осмысления мнений (идей), конкретных представлений и собственных мыслей, но только *чювьство* завершает процесс рассуждения, собирая всё это вместе в логическое суждение. Характерно это возвращение славянского переводчика (перевод 1479 г.) к слову *чювьство*, которое по-прежнему многозначно; за ним скрываются понятия о сознании и познании, уже отвлеченные от понятия ‘знание’ (*разумъ, разумѣние*).

В известной мере таково же распределение интеллектуальных «сил» у Нила Сорского.

Нил Сорский, в миру Николай Майков (1433–1508) после многолетних странствий по святым местам обосновался в болотном лесочке неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря и пребывал в скиту, уединясь для «умной молитвы». «Внутрьнее же — сирѣчь умное», — утверждал он, — а «внутренни человекъ вънѣшнему съобразуется» (Нил, с. 11, 58). «Правда умнаго дѣлания» выше мирской суеты; «тѣлесное дѣлание кромѣ умнаго» (там же, с. 12) — стяжательство, которое приводит к «обо́жению человека». Требуется нравственное самоусовершенствование в ряду психологически обоснованных действий «ума».

Вслед за Григорием Синаитом, византийским аскетом и подвижником (умер в 1340-х гг.), Нил разделяет силы души на три части: *словесная* (интеллектуальная), с которой связаны пороки хулы, страстей и ересей, *яростная* (эмоциональная), к которой относятся ненависть, злопамятство, зависть, и *похотная* (физиологическая), которой определены пороки чревоугодия, стяжательства и блуда. «Мистический аскетизм» обоих, и Григория, и Нила, — не умерщвление плоти, но воспитание ума и сердца, Нил говорит «о сердечномъ и мысленомъ блюдении и умномъ хранении различными бесѣдами» (там же, с. 11) — и понимает, что только «единемъ же разумомъ преже отъ самого Господа глаголъ приемше», «помолюся убо духомъ— помолю же ся и умомъ» (там же, с. 11б). «Господень глаголъ» воспроизводится человеческим разумом, который направлен *умомъ* — одновременно и умом человека, и божественным Нусом (νοῦς); аналогия двуединству слова — слова-речи и Слова-Логоса. Ум понят и взят на пользу души, ибо «злыхъ огребаются, наипаче умъ ощущають, еже есть зрителное души» (там же, с. 12). Отцы-пустынники «съблюдаху умъ», поскольку он напрямую связывает человека с божественным Логосом. Молчание исихастов исполнено глубокого смысла: «хощу 5 словъ умомъ моимъ рещи, неже тму словъ языкомъ» (там же). Ум — это око души, исходящая от духа энергия, которой вполне достаточно для осмысления мира и «умной молитвы» пред Господом.

Ни у какого другого средневекового писателя не найдем мы столь частого употребления слов, обозначающих умственную деятельность.

Нил Сорский говорит о «мысленемъ дѣлании»: «безмолвие умнаго» чувства и мысль разворачиваются в сознании ради созревания души («чювственѣ и мысленѣ — душевныа ради ползы» — там же, с. 55), поскольку люди «отъ многаго нечювства и неразумиа и маловѣриа омрачени» (там же, с. 32). Чувство и здесь остается опорой всякого мыс-

ленного действия: «кто же не вѣсть въ чювьствѣ», тот не уразумеет и «мысленѣ» (там же, с. 58): «преже чювьственѣ — таже умнѣ» (там же, с. 13). Образно, заимствуя красоту слога, Нил говорит: «Таже (равнозначны) уста и языкъ — и сердце, иже помысломъ хранитель, и умъ — чювствомъ кормникъ (кормчий), и мысль — скоролетящая птица безстудная (бесстрашная)» (там же, с. 27). Бесстрашность мысли — прекрасный образ, развивающий убеждение в том, что бестелесность разума, не отягощенного материей человеческого «слова», способна напрямую соотнестись с божественным Словом, проникая в тайну его Ума.

В качестве образца поведения Нил предлагает пустынножителя: «Понеже святии, подвизавшеся чювьствене и мысленѣ, дѣлаше въ винографѣ сердца своего, и очистивше умъ от страстей, обрѣтоша Господа и стяжаша разумъ духовный» — вне «пламене страсти» (там же, с. 14). Вовсе «не в похвалныхъ помыслѣхъ обрящется нашъ умъ» (там же, с. 76), «или слышанныхъ кыихъ нами, или видѣнныхъ» (там же, с. 76–77), «якоже видѣти и слышати многаго ради зрѣниа и слышания привходяща слышащихъ сердца» (там же, с. 84). Мало видеть и слышать — их результат может дать простое мнение, обмануть, обернуться «славой»-словом; ум — выше зрения и слуха.

В ум приемлют все факты жизни, «въ умѣ своемъ вскорѣ въспомянемъ... и удръжаны въ умѣ рци (и задержанное умом изрекай)» (там же, с. 56). Ум «собирают» (там же, с. 22 — сосредоточенность ума), «немощь ума моего» (там же, с. 61) достойна сожаления; ум можно *утрудити, расточити* или *смутити тишиною* — бездействием.

Интеллектуальная сила человека — не сам ум, а заложенный в нем *разумъ*: «Сиа убо мы, неразумнии, по мѣре худости нашего разума написахомъ на въспоминание себе» (там же, с. 90), собирая мысли из авторитетных книг у отцов, «просвѣщенныхъ разумомъ» (там же). Разум вместе с тем и действие ума: «и въ молитвѣ пребывати всегда... разумъ ума своего в семъ имѣа присно (постоянно)» (там же, с. 80). Разум и смысл всего, он как бы отчужден от человека, составляя признак обсуждаемой (помысленной) сущности. Например, презорство и гордыня — «аще убо и разньствують имены, но на одинъ разумъ сходятся», так «именуется отъ отець» (там же, с. 57). Нил говорит и о смысле: «И изъемлють съмнѣние отъ смысла нашего, яко да в борении мысльнѣмъ не ослабѣли въ смыслѣ... скверныхъ помыслъ» (там же, с. 34). *Помыслъ* — самое частое слово в текстах Нила; это мысль в действенном смысле. Выражения вроде «удерживати умъ и отгоняти помыслы» (там же, с. 22) показывают соотношение крайностей (*умъ — помыслъ*) при устранении промежуточных степеней умственного действия (*разумъ — мысль*).

Даже мысль для Нила — помысл, которого следует избегать по причине ее земного содержания. «Каа любо мысль на умъ человеку принесена будеть» (там же, с. 16) — она явлена словесно и потому не достойна умного делания. Ум вообще не сердце, которое есть «помысломъ хранитель». Можно всякое «словесное поколѣбати мыслено» (там же, с. 17). «Въ врѣмя бо молитвы къ Богу умъ събирати и молитвѣ внимати, и мыслей всяческых отвращатися» — «и обрящется умъ благочестивымъ разумомъ» (там же, с. 19). Чувства, ощущения, впечатления невозможно выразить в мысли и передать словом: «въсхищается умъ вне хотѣниа в мысли бесплотныхъ, въ яже убо не повелѣна быша чювьства сказати» (там же, с. 28). Ссылка на отцов церкви служит аргументом в доказательстве силы души: «И Великии Василей глаголеть, яко начало чистоты душа — безмолвие есть», следует «творити пѣниа в разумѣ (мысленно) без лѣности и молитвы съ вниманием... очищати умъ въ молитвѣ» (там же, с. 81–82), ибо «умнаа молитва высочайши всѣхъ дѣланий есть» (там же, с. 86).

Мышление без слов, психологический экстаз, отчужденный от логических операций сознания, вообще все движение исихазма, принявшее на Руси в XV в. столь сильный размах, вовсе не является отражением переживаемых на Руси событий и не объясняется характером отдельных подвижников духа. В лице выдающихся представителей средневековой «интеллигенции» мы видим очень важный процесс развития форм мышления, процесс, который занял почти полтора века, до середины XVI в., и который можно назвать идеацией (Колесов, 2002, с. 406). «Безмолвие» исихастов, их «умное делание» явлены как символ идеации — попытки, исходя из слова и мысли (слова-мысли), рассмотреть соотношение между «идеей и вещью», соотнести уже вызревшие в эпоху раннего Средневековья «идеи» (символы христианской культуры) с теми мысленно отвлеченными «вещами», которые еще не были осознаны как принадлежность национальной ментальности. Это важный процесс, который сменил развитие «ментализации», наложения христианской культуры на традиционно славянскую. Одновременно происходило то, что к концу XVI в. проявилось в отторжении сакральной духовности от мирской ментальности и что выражено в схематических треугольниках согласно текстам «Ареопагитик» — как уровень божественного Ума-Слова и уровень мирского разума-слова. Нил Сорский и его последователи пытались сохранить возвышенность небесной ипостаси сущего, его идеологические противники предпочитали «земную ось» — «телесное око». И идеалисты, и практики одинаковы в своих воззрениях, они православные христиане; и нестяжатели Нила, и прагматики Иосифа Волоцкого делают общее дело, но между ними наметился раз-

рыв: одним нужно небо, другим— как бы безбедно прожить на земле. И тут только высшая сила, о которой речи пока что нет, мудрость могла бы соединить расходящиеся берега «идеи» и «вещи», бытия и быта. Поскольку мудрость, по мнению Нила, есть глубинное знание, мудрость близка к божественной истине: «глубиною мудрости своей неизреченные» все постигает энергия Бога (Нил, с. 67).

Но мудрости нет. «Физические небеса *переходят* в метафизические; обе лестницы небес совмещаются в одном плане» (Бицилли, 1995, с. 22).

УЛОВЛЕНИЕ ИДЕИ

Кто не понимает вещи, тот неспособен извлечь смысл из слов.

Мартин Лютер

Еще раз повторим. В процессе ментализации христианский символ был воспроизведен в славянском слове и наложился на коренной его словесный образ («внутренней формой слова» называл такой образ А. А. Потебня). Слово-речь (слово языка) и Слово-Логос (символ заимствуемой культуры) сошлись на пространстве отдельной словарной единицы, лексемы, и теперь эта единица заместила собой цельность того контекста, в границах которого при переводе с греческого христианский символ внедрялся в славянское слово. Слово стало самоценной вещью, уже вне контекста (вне традиционной формулы) выражая сущность идеи.

«Вербальное мышление», языковое мышление Средневековья, исходило из таких слов-символов, подобно тому как раньше, в процессе ментализации, сознание средневекового человека исходило из вещи, из предметного мира явлений, только его по справедливости полагая реальностью. В основе момента познания лежит очевидность; вещь — очевидна (но о *вещи* потом).

Теперь же, с усвоением «Ареопагитик», и слово представляется такой же вещью; это — вещь, которая материально знаменует собою идею через вещь или вещь через идею. «Разумѣти слово» — значит осознавать и одновременно знать его смысл, т. е. собственно «разумъ словесе».

Но как прежде, с принятием христианства, толкуя о слове и идее, не обращали внимания на вещь, которая между тем фактом своего бытия

помогала осознать эту связь идеи и слова, обращенную к вещи, точно так и теперь, взирая на «идею» и соотнося ее с адекватной ей «вещью», старались забыть о «слове», том слове, в котором искомая связь и содержится. Новый угол зрения, новая перспектива познания исключает из мысли ее материю — слово-речь. Такова уж наша природа: что естественно — то обычно, что обычно — не ценим. О воздухе и воде вспоминаем, когда, задыхаясь, молим о глотке или вздохе.

«Молчание» исихастов (ἡσυχία 'безмолвие') — символ идеации, соотнесения мысли с действительностью (с «вещью»), минуя язык, а точнее — на него опираясь. Простая логическая ошибка: отказываясь от слова-речи в пользу Слова-Логоса, не понимали того, что божественный ум возможен своим проявлением только в разуме человека. Ум и точно — зашел за разум.

От слова-мысли не уйти совершенно: слово — вещь, но и мысль — идея. Они всегда представали в своем единстве, так часто, сбросив «умное око», «телесным оком» не насладишься; верно и обратное. Не состоится их связь — никакой идеации не наступит.

Но уже расходилось всё, всё расслаивалось надвое, в разные стороны шли: в идеальность сущего и в реальность телесного. Дробились в проявлениях, восставая одно на другое, двоились в сознании несоединимые крайности. Что предпочесть: чувство или разум — еще неясно. Оставалось «делание», следовало поступить или так, или эдак.

XVI век — век выбора. Это время, когда пытаются согласовать идею вещи и саму эту вещь (говоря обобщенно), собирая их в некие «суммы», сборники, энциклопедии («собирали старину»), но делают это механистично, случайным соединением частей по внешним признакам сходства. Достаточно посмотреть на один из таких трудов — «Домострой» — и станет ясно, как это делалось. А ведь «Домострой» еще не из самых плохих опытов. Во всяком случае, в этом тексте было достигнуто некоторое равновесие между описанием предметного мира вещей и идеальными их признаками (по функции). Об этом мы говорили в третьей книге.

План реальный и план идеальный выражаются теперь каждый с помощью особых слов и даже формульных выражений. С одной стороны, это *порохъ*, *сторона*, *голова*, *голосъ*, с другой — соответственно *прахъ*, *страна*, *глава*, *гласъ*. И так во всем. Проходят столетия, и потомки начинают думать, будто расхождение в форме слов (и не только как в данных парах) есть различие в языках: разговорный русский и церковнославянский. И это ошибка. Это подмена понятий, совершённая уже в наше время. Язык, конечно, один, но он образует двоящиеся формы (двойные слова и т. д.) для выражения двух ипостасей: идеальной и рядом — реальной.

В XVI в. признание «третьего лишнего» — слова — состоялось. Язык как воплощенная мысль предстает структурой, в которой оформляется мысль. Источник проистек из Европы — это был знаменитый Максим Грек (умер в 1556 г.).

Труды его основаны на «Диалектике» Иоанна Дамаскина, тот же труд вдохновлял Иоанна Экзарха. Развивая идею «разума», Максим и его последователи вернулись к номинализму, обогащенные неоплатонизмом «Ареопагитик». Временами трудно понять позицию Максима по тем или иным вопросам (именно потому, что он соединял различные античные традиции научного исследования), но одно непреложно: он — за разум как основную силу познающего человека. И для него атрибуты души все те же: ум, слово, дух. Слово неразрывно связано с умом («словесная часть души»), и развитие слова осуществляется вместе с разумом (Ничик, 1978, с. 228). И слова́ не стоят все в одном ряду: «Обычная словеса суть или скверная, худая, имже (которым) мѣста в красноглаголании (в красноречии) нѣсть, или избранная, мудрымъ любезная свѣтлая высокая». Стилистические различия (*высокая — обычная*) представлены попарно, например, «надежда» в речениях такова: *чаю — жду* («паче твердо бѣ»). Еще нет идеи «трех стилей», поскольку и нет трех стилей. «Стили» различаются по двум признакам, которые несовместимы в одном: семантика «отвлеченности-конкретности» и стилистика «обычного и высокого». Семантика изучается в грамматике, стилистика — в риторике. Они настолько разведены в сознании, что отнесены к различным наукам.

Еретики идеализируют разум, они сторонники *ratio*. Феодосий Косой, беглый «раб», утверждает, будто «умъ есть верх всякому смыслу»; еретики переводят логические трактаты, в которых путаница терминов и незнание сути наук приводят к прямым бессмыслицам — к пущей радости тех, кто Божью волю предпочитает воспринимать по старинке, т. е. чутьем и чувством. К тому же, еще неясно, где он, этот ум; «Галеново извещение» — в голове, но Григорий Нисский отметил точно: в сердце. Еразм в сочинении о Троице пишет: «Аще бо и у человека не изыдет от уст слово, то и ум не изъявится; аще же ум без слова, — кто его свѣсть?!»

Теперь всё понятнее соотношение между головой и сердцем. Греческое слово συνειδός осмыслено не только как *совместное знание*, но и как *совесть*; разум и дух сошлись в одном слове, которое, в свою очередь, также предстало символом. Зиновий Отенский (умер около 1571 г.) иначе не мыслит; для него слово — эманация ума, такая же его энергия, как и мысль, которой слово сродни. София Премудрость Божия — вот воплощение Логоса, вот четвертая ипостась, которая ожив-

ляет первые три, претваряя их идеальность на земле. Ум — это память, а разум — опыт, и только мудрость есть знание сущностей.

От XVI в. сохранился русский трактат, в котором изложено новое понимание связей между миром видимым (воспринимается чувством) и миром невидимым, идеальным. Трактат «О человеческом естестве» утверждает, что невидимы 1) душа, 2) ум, 3) мудрость, 4) мысль, 5) разум, 6) смысл, 7) сила, 8) мощь, 9) храбрость, 10) доблесть, 11) правда, 12) истинна, 13) нелицемерство, 14) любовь, 15) радость, 16) веселие, 17) жалость, 18) лесть, 19) ненависть, 20) неправда, 21) вражда, 22) злоба, 23) зависть, 24) пронырство, 25) гордыня (Естеств., с. 224). Познание направляют глаза, руки, язык, но «от невидимых состав(ов) человеческих невидимыя нравы ражаются». «Невидимые составы» представлены попарно: радость-веселие, правда-истина, вражда-злоба, зависть-пронырство и все остальные. Если это так, то близки друг другу душа и ум, мысль и мудрость, разум и смысл, мощь и сила. «Но всеми теми обладает ум… Ум царствуя и обладая всеми составы человеческими, видимыми и невидимыми… и много неисчетныя хитрости (искусства) в души и телеси являет. Вся сия ум присещает божиим неизреченным мановением… И от того ума, аки скоропосолницы (скороходы), невидимыя и безплотныя мысли текут» (там же, с. 226). «Мысленне нападающе и чювственне действующу», все органы тела служат уму, собирая для него все сведения. Ибо мозг — в голове, «от мозгу видимаго рожается невидимый разум, и от невидимыя душа видимый живот (жизнь)… от сердца же видимаго невидимая мудрость», а зло бывает в человеке «от неразумива сердца и лукава ума бестудне исходит» (там же, с. 224–225). Но «мысли любовныя от сердца своего в человеце возрастают…» (там же, с. 226).

Мысли — от ума и от сердца, но это — разные мысли.

Так с «Ареопагитиками» на Русь приходит «психологизация познания» (точная формула одного из историков). Утверждение веры как предпосылки всякого знания выводит на первый план идею «совести», вообще нравственную, духовную составляющую *по-знания*, которая отныне станет постоянной для русской духовности — наряду с разумной составляющей в ментальности.

В XVII в. давление рационализма усиливается под влиянием идей, пришедших из Киево-Могилянской духовной Академии (Ничик, 1978, с. 117). Рациональное познание разделяется на интуитивное и абстрактное, на прямое и рефлексивное; истинное знание — очевидное, ясное и определенное. Теперь уже речь заходит и о рассудке. Средневековое слово *разсудъ* ‘разбор обстоятельств дела (в том числе и судебного)’ только в самом конце XVII в. начинает означать ‘способность рассуждать’ (СлРЯ,

22, с. 68–69). Но это еще не «рассудок» в современном смысле: не качество ума, а просто его проявление в определенном смысле. 'Способность логически мыслить' новое слово *разсудокъ* станет обозначать в XVIII в. Рассудок в понимании XVII в. — это скорее то самое «общее чувство», *чутье*, которое вместе с памятью позволяло судить о том, что́ ум получит от чувственного познания. «Разсуд» сравнивает полученные органами чувств «виды» (*образы*) предметов и, находя в них сходные признаки, абстрагирует их в более «общем образе», или «понятии» (скорее представлении: *conceptus*), которое собирает (*concipit*) в себе все сходное, что существует во многих вещах. Такие «понятия» неопределенны (*imperfecti*) потому, что существенные и несущественные их признаки еще не разделены, однако и те и другие отмечены в слове-термине («мысленное слово»); именно слово ведет весь процесс познания от чувственного восприятия до выделения самых существенных признаков, которые на фоне общих сходств представляют сущностное различие.

Ответом на подобное тяготение к рассудку, на измену «разуму», были труды протопопа Аввакума. Он — «старовер», и как таковой, не отрекается от «Ареопагитик», свои рассуждения он строит «по Дионисию». Это гносеология «ума и сердца». В «Житии» самоуничижение Аввакума в части собственного «невежества» достигает пределов, до которых не доходил еще ни один «книжный списатель». Не только «неука я человек и несмысленъ гораздо, болши тово — жить не умѣю» (Жит. Аввак., л. 83) — но вплоть до «говна» (там же, л. 88). Однако дело не в этом: «Но аще и не ученъ словомъ, но не разумомъ; неучен диалектики и риторики и философии, а разумъ Христовъ в себѣ имамъ» (там же, л. 83). Все, что не от Бога, то «зло и проклято и мудрование» (там же, л. 10).

В «настоящие времена» «вѣрный (сердцем) да разумѣет, что дѣлается в земли нашей» (там же, л. 8). «Поспѣши и направи сердце мое начати с разумом и кончати дѣлы благими, ихже нынѣ хощу глаголати аз, недостойный. Разумѣя же свое невѣжество… прося: Господи, управи умъ мой и утверди сердце мое не о глаголании устен стужатиси, но приготовитися на творение добрыхъ дѣлъ… да воздохнувъ от сердца и языкомъ возглаголь…» (там же, л. 4).

Основное для Аввакума — ум, с которым он обращается по-свойски: «а лежа на умъ взбрело» (там же, л. 34), «и на умъ-де взбрело обѣщание» (там же, л. 69), «какъ умъ у него изступилъ!» (там же, л. 40 об.), Пашков-воевода «умышлялъ в умѣ, чаялъ, меня без него и не вынесет Богъ» (там же, л. 52 об.), «молодъ лѣты… да умъ столѣтен» (там же, л. 70 об.), «здравъ бысть да умъ исцелѣ» (там же, л. 92) и др. Ум, а не разум предполагает и более глубокую форму воплощения в мысли.

Поэтому у Аввакума в его «Житии» основной глагол — *вѣдати*: *не вѣмь*, *не вѣдаю* (очень часто), и практически по одному разу встречаются *знати*, *думати*: «Да опять стали думать (церковные иерархи) в ссылку меня послать» (там же, л. 63 об.): «Козма-то, не знаю, коего духа человек» (там же, л. 61 об.). Глагол *разумѣти* при изложении «Ареопагитик»: «Дитя, али не разумѣешь, яко вся сия внѣшняя блядь ничто ж суть, но токмо прелесть, и тля, и пагуба» (там же, с. 6); слово *блядь* в исконном значении, речь идет о «заблуждении» еретиков, о ереси.

К концу XVII в. сложилось определенно дуалистическое представление о формах познания и действия. Многие тексты выделяют особое значение слова *разумъ* как 'знание', в котором совмещены смысловые содержания греческого слова σύνεσις 'рассудок, понимание, **знание**, **сознание**' и 'совесть' (в христианских текстах) и слова γνῶσις '**знание**, **познание**, узнавание'; такое совмещение представлено, например, в руководстве для издателей «О исправлении в прежде печатныхъ книгахъ Минеахъ» (О исправлении, с. 103). Проблема *со-знания* есть проблема *со-вести*, т. е. совместного *вѣдания* (не знания, не мышления, не разумения, не думания!) глубоких сущностей. Знание как сознание связано с традиционным средневековым представлением о символе-знамени (его следует «понимать», сознавая); знание как познание связано с возникающим в это время представлением о знаке, который следует «понять» (*по-я-ти*), т. е. ухватить сознанием в узнавании. Конфликт между символом и понятием неизбежно выразится в перестройке всех форм интеллектуального действия.

В таких условиях разум в отношении к уму предстает всего лишь частной формой интеллектуальной деятельности.

ОБРАЗ

Речь идет о подлинности, а не об истинности.

Йохан Хёйзинга

Слово *образъ* многозначно с самого начала. Все современные славянские языки как общее для всех них сохраняют значение 'изображение, подобие'. Из этого общего значения в качестве самостоятельного в русском выделяется дополнительное значение 'икона' (именно его нет в западнославянских языках — у католиков). *Об-раз-ъ*

фактически и есть *из-об-раж-ение*; чередование корней *raz-/rěz-* передает впечатление ‘отпечатка, возникшего в результате удара, разреза, зарубки’. Южнославянские языки более других конкретизировали исходное значение; в болгарском и македонском это слово значит ‘лицо; щека’, в сербском — ‘щека’. В народных русских говорах образ также может значить ‘лицо’, ‘облик’ или ‘вид’ (СРНГ, 22, с. 192).

В литературном языке последовательное выделение со-значений слова зависело от значений многих греческих слов, которые переводились с помощью одного этого. В «Изборнике» 1073 г. оно соответствует следующим греческим словам:

τύπος: «приведѣмъ послушьства и образи и указы» (л. 45);

εἰκών: «по образу Божию… съзьданъ бы человекъ» (л. 52);

μορφή: «приимъ рабии образъ истиною» (Христос) (л. 52);

χαρακτήρ: «хоштеши ли лукавааго образа разумѣти свойства: зависть, ненависть…» (л. 69);

τρόπος: «по четырьмъ бо образомъ съгрѣшаеть чловѣкъ: по незаапу, по прѣльсти, по неразумѣнию, по любъви» (л. 145).

Только к последнему употреблению относятся все случаи слова *видъ* (буквальные повторения: «мудростьнии же видове суть четыре: мудрость, прауда, цѣломудрье, доблесть» — л. 151), хотя обычно это слово соответствует греч. εἶδος.

Гораздо ближе общее значение ‘тип, сорт’ связано с этим словом в соответствии с греч. ἰδέα или εἰκών, иногда слова *видъ* и *образъ* просто смешиваются в одном и том же контексте. Другим вариантом являлось слово *подобье*, и со временем образовалась формула *образъ и подобие*.

Все слова греческого языка, в различных славянских переводах соотносимые со словом *образъ*, можно было бы выделить в четыре группы различной семантической ценности:

а) ‘вид, очертание’ в словах τύπος, εἰκών, μορφή, χαρακτήρ, εἶδος, σχῆμα;

б) ‘подобие (чего-то чему-то)’; ‘изображение’ в словах εἰκών, χαρακτήρ, ἀνδριάς, ὁμοίωμα;

в) ‘форма воплощения; способ, образ действия’ в словах μορφή, χαρακτήρ, εἶδος, σχῆμα, τρόπος;

г) ‘образец, тип; прообраз’ в словах τύπος, χαρακτήρ, εἶδος, ὑπογραμμός.

За пределы этих смысловых ограничений не выходит ни одно из приведенных греческих слов. Последнее подтверждается сопоставлением со значениями слова *образ* в современном литературном языке: 1) ‘вид, облик’ — 2) ‘изображение чего-либо в наглядном виде’— 3) ‘порядок,

направление чего-либо, способ' — 4) 'образец'; для значения 2 имеем самостоятельное слово *образá* (*икона*) для значения 4 — *образец*. Это — окончательный результат постепенного смыслового развития слова.

Если выявить значение, общее для всех греческих слов, окажется, что значение а) — 'вид, очертание' — основное и для слова *образъ*. Оно — не исходное, но стало первым в ряду со-значений, и не без влияния со стороны переводных текстов.

В переводных средневековых текстах слово *образъ* обычно употреблялось в значении а), и особенно при переводе апокрифов; возможно, такое ограничение связано с содержанием этих запретных произведений еретической мысли. В «Житии Николая Мирликийского», кроме а), возможно уже и значение б); в обширных по составу текстах («Житие Василия Нового», «Хроника Георгия Амартола», «Александрия», «История иудейской войны», «Пчела») значения а), б) обычны, а в двух последних изредка выявляется значение в). В памятниках светского характера, также переведенных на Руси, это слово используют редко и обычно употребляют в первом значении. Любопытны славянские глоссы-переводы к тексту «Хроники Георгия Амартола»: «история рекше образница», «история рекше изъобразия», «иконии рекше образникъ», «иконьника рекше образника», «скиму (схему) рекше образъ» и пр. Следовательно, *образъ* — это всякое *из-ображ-ение*, овеществленное подобие оригинала, воспроизведенное тем или иным способом.

В переводе «Пандектов Никона Черногорца» слово *образъ* используется в трех первых значениях (а) — б) — в)), не считая традиционных цитат из Писания, в которых может встретиться и четвертое. Сопоставление древнерусского перевода с болгарской редакцией текста показывает, что слово *образъ* чаще встречается именно в болгарской версии, а в древнерусской этому слову соответствуют слова *смотренье* (речь идет о написанных на стене изображениях и т. д.) или *вещь* в сочетании: в болгарском «симь убо образомь» — в русском «сею бо вещью»; очень интересное соответствие, которое показывает, что литературное «таким вот образом» и разговорное «такая вот вещь» одинаково древние выражения. С одной стороны, несомненна связь слова *образъ* со значением 'вид, облик', с другой же — своим значением 'способ действия' слово пересекается с иными (*вещь*).

В оригинальных древнерусских текстах до XIII в. не всегда определишь, какое значение нашего слова является основным для самого автора, а какие вынесены из первоисточников. «Поучения» Феодосия Печерского, например, представляют собой простой комментарий к текстам Писания. Поэтому, встречая единственный случай употребления слова *образъ*

в значении ‘образец’ («образъ свои подавающи намъ»), можно лишь заключить, что оно знакомо Феодосию. У митрополита Илариона и в «Хождении» Добрыни Ядрейковича — только значение а), в «Хождении» игумена Даниила — а) и б), у Кирилла Туровского — а), б) и в). Значение б) в результате последовательных замен постепенно вытесняется словом *икона*, а значение а) — словом *подобие*. В «Поучении» Владимира Мономаха все три значения слова употреблены по соседству и рядом со словом *лице*: «(Бог создал) образи розноличнии въ человѣчскыхъ лицихъ, аще и весь миръ совокупить, не все въ единъ образ, но кыиже своимъ лиць образомъ» (Лавр. лет., л. 79об.). Таково же соотношение этих слов в переводах «Повести об Акире» и «Девгениева деяния»: «Вборзѣ приклони лице свое ко оконцу и покажи образа своего велегласного» (Девген.) — «Мужь… образомъ сличенъ мнѣ (похож на меня)» (Акир). Этим, видимо, и объясняется взаимодействие слов *видѣнье*, *смотренье* со словом *образъ*, представленное в переводе «Пандектов».

Итак, основное и, очевидно, единственное значение слова *образъ* в древнерусском — это ‘вид, облик’, т. е. воплощение внутреннего во внешнем. Одно достоверно, что значение ‘образец’ древнерусскому языку не свойственно.

Показательны тексты «Повести временных лет». Слово *образъ* здесь использовано 20 раз в первых трех значениях, и только однажды встречается значение ‘образец’: «Старѣйшимъ к меншимъ любовь и наказанье, и образъ бывати собою въздержаньем и бдѣньем» (Лавр. лет., л. 62) — и оно как раз связано с описанием погребения Феодосия Печерского, вынесено из его «Жития».

Сопоставления показывают, что семантическое варьирование слова *образъ* в целом соответствовало той традиции, которая стояла за «Изборником» 1073 г. Отличие лишь в том, что значение г) не привилось в русском языке (но сохранилось в производном *образец*), значение б) выделилось в самостоятельном слове (*образа́ — икона*), а значение в) сузилось до пределов устойчивого сочетания (*таким образом*). Однако изменения и замещения такого рода происходили в литературном (не разговорном) языке, следовательно, были обусловлены авторитетными книжными текстами.

Между тем само слово становилось важным термином после XIV в. Зрелое Средневековье отходило от телесной вещности «образа», который, как мы видели, понимался в нерасчлененности со-значений, в некоторой сопряженности субъекта и объекта. *Образъ* одновременно и *видъ* и *видѣнье*, и *образъ* и *смотрѣнье*. Изображение чего-то и вместе с тем «смотрение» его.

Познавательная сила «Ареопагитик» теоретически закрепляет понимание о б р а з а как с и м в о л а; эта сторона средневековой теории познания хорошо изучена. Развитие сознания в сторону «нерасчлененного мифологического мышления» развивало не науку, а искусство, и они оказались «органически включенными в систему онтологии и гносеологии, а эстетическая теория — в теорию познания» (Бычков, 1977, с. 14). Средневековая наука есть искусство, поскольку основной единицей познания выступает не понятие, а образ, точнее — символический образ. Символ существует в «настоящем времени», но сложился в прошлом и устремлен к будущему. Это в полной мере синкретизм «знамени» (символ з н а м е н у е т собою нечто иное) в образном мышлении. Этот тип мышления еще не задержал мысль на «реальных» признаках содержания понятия, связанных с вещным миром, да попросту и не нуждался в них, потому что занят был выявлением типичных признаков самого символа. Символ застил мир, а символ можно истолковать лишь образно.

По мнению искусствоведов, соразмерность и аналогия стали основой новой иерархии образов, которая в своей совокупности представляла различные ступени постижения истины — по *образу и подобию* Логоса, а сам образ понимался как отпечаток, подражание, «символ архетипа», построенного на принципе полного уподобления (там же, с. 45–46). Включением «образа» в познавательный акт отмечается особое, высшее значение зрения в постижении истины; «зрительный образ уравнен со словом» (там же, с. 122), а слово и само по себе есть «образ», и тоже — в высшей степени: это символ.

Потому и образ становится *символом*.

В переводе «Ареопагитик» славяне получили представление о символическом образе. Образ уподобления и «образы несходные» в своей совмещенности создают представление о символе: образ о т р а ж а е т, но символ о б о з н а ч а е т нечто; реальный образ конкретно единичен, а символ о б о б щ а е т; следовательно, он может привести к замещению реальности собственной своей вещностью, и одновременно только символ способен отразить «первообразы» сущности (Вагнер, 1980, с. 16–17).

Символ осознается как модель познания, порождающая во все более глубоких степенях. Символ направлен на будущее, но лишь в модальном его восприятии («ниже́ быти имать»), это будущее понимается как традиция, возвращающая к прошлому (к опыту). Углубление, а не расширение познания — ключевая установка такой модели. Символическое мышление, как известно, отражает общее в единичном:

такое представление обесцвечивает мир, зато рисует его четким и ясным. Важны не детали, а цельность объекта.

Формы сознания, основанные на символическом «знамени»-знамении и опирающиеся на языковые формы, которые и приближаются в своих проявлениях к понятию, — это формы искусства, а не науки. Мифологическое мышление языческого типа к концу XIV в. давно сменилось образным представлением в достаточно отвлеченном его виде, хотя понятийного уровня еще не достигло. У Епифания Премудрого можно найти множество высказываний относительно важности «образа» — его пользы, а не красоты или истины.

Виды и типы подобного «образа» стали основой иерархии в славянском переводе «Ареопагитик». Они исчисляются как собственно образы, как отвлеченные символы, как священные изображения (иконы), как чувственные восприятия символов, как пластически представленные образы и т. д. (Бычков, 1973). Информация, поступающая извне, и знание заключаются не в аналитическом дроблении логически выдержанных последовательностей, а в объемном виде — как их целостность. Эта совершенная целостность постигается психологической слиянностью с объектом, который в идеально отвлеченном виде символически и личностно представлен в виде Бога. Такое познание идет от целого к его частям (от содержания — к форме). И в сущности, с самого начала (по этой причине) системно. Понятие системы — своего рода исходное понятие, и задача познания в таком случае состоит не в том, чтобы узнавать (всё известно, записано в Библии), а в том, чтобы установить тайный смысл системы подобий. Основная установка такова: знание есть благо, но познание — зло. «Углубление в символ» составляет содержание средневекового знания, которое одно и признается нравственным.

Эта культура — культура образа, а не рассудочного понятия. Понятие тоже закрывает собою реальность, но в иной перспективе искажения фактов; следовательно, это преимущественно вербальная (выраженная в языке) культура. Она может существовать только в рамках «слова» — и она существует в границах Слова. Уже по определению, представление славянского книжника, воспринимающего через перевод символическую систему Ареопагита, не во всем совпадает с представлением самого Дионисия. А это несоответствие позволяет сформулировать исходные положения в отношении «научного знания» восточных славян на исходе XIV в.

Сохраняется синкретизм знания и языковых форм его воплощения. Всё, что знают, знают в языке и через текст. Это культура вариантов,

подчиненных родовому по содержанию инварианту (виды, роды, «видъ родный рекше приказнь» (Ареопагит, с. 532), — т. е. категория, а точнее парадигма, и т. д.). Определяя видовые различия через род — «сходим» от абстрактного к конкретным в о б р а з е, в результате отыскивая п р о о б р а з. Символическое «удвоение мира» — принцип двойного отражения посредством постоянного уподобления одного другому; но это таит в себе опасность постепенного удаления от реального мира при максимальном увеличении абстрагированных сущностей, и тогда единственным противоядием против истончения словесных «сущностей» становится возможность постоянных соотнесений с формами родного языка. Материя языка сохраняет мысль в должном ее соответствии реальности. Поскольку познание ограничивалось углублением в известное, ведущим семантическим способом раскрытия символа оставались парафраз и метонимия. Посредством известного слова они способствовали подведению все большего числа «вещей» под общий образ-представление.

ОТ ОБРАЗА К ПОНЯТИЮ

Нам важно значение, смысл, а чтобы его извлечь, нужно «перевести» образы в понятия.

Густав Шпет

Философов всегда волновало, почему это мы, познавая мир посредством языка, познаём его предметно; общий ответ тот, что в момент познания мы выделяем определенное логическое постоянство и необходимость — однако в этом и состоит роль и значение языка, а точнее, слова: закрепить в сознании постоянные элементы, связи и свойства, явленные в общем потоке бытия.

Сегодня, пожалуй, уже всем известно, что *понятие* — слово одного корня с глаголом *по*(*н*)*яти* ‘поймать, схватить, завладеть’. Заметим эти деликатные скобки, в которые поставлен звук -*н*-. Разница между глаголами *поняти* и *пояти* существенна. Древнée форма *пояти*, в ней приставка и корень исконного расположения в слове. *Поняти* вторично, эта форма могла возникнуть лишь после того, как образовались глаголы *вън-яти*, *сън-яти*, *вън-имати*, *сън-имати*, в которых приставки *вън-*, *сън-* исконны. В слове *пон-яти* наращение -*н*- возникло по аналогии, причем очень поздно.

Вглядываясь в форму *понятие*, мы отмечаем ее суффикс, который указывает на происхождение слова от глагольной основы. Все древнейшие слова отвлеченного значения обычно отглагольного происхождения. Они фиксируют «понятие», снятое мыслью с действия. *Понятие, бытие, житие*… остановленное движение, момент становления — скачок, воспринятый мыслью и закрепленный в слове. Однако все эти формы и многие, с ними сходные, также вторичны. Вместо известных нам *бытие, житие* некогда сосуществовали рядом имена без суффиксов: *бытъ* и *быть, житъ* и *жить* («Да претворится вся земная жить!» в старинном переводе значит 'всё живущее'; «быть земная» — земное существование и т. д.). В этих именах тоже выражена отвлеченность, но отвлеченность, понимаемая весьма конкретно. Древняя «отвлеченность» заключается только во множественности представлений одного и того же (например, человека или любого живого существа). Это отвлеченность собирательности, которая только похожа на отвлеченность, потому что общие признаки качеств тут никак не представлены, не обобщены в слове. Все такие слова вообще не термины, они отражают первое движение мысли, схватившее нечто в движении, обобщают объем понятия (т. е. всё, что может быть, всё, что может жить, и т. д.), не представляя нам его содержания, т. е. признаков общего сходства. Имя опредмечивает выявленное представление, извлекая его из потока сознания, и только много позже (но уже в древнеславянском языке) с помощью обобщающего суффикса *-jь-* образуются отвлеченные имена *житье, бытье*. По образцу таких вторично собирательных имен и создано слово *понятие*.

Всё говорит о том, что слово это образовалось поздно.

Старинное значение слова сохранилось в сочетаниях типа «понятия не имею» — выражение конкретной способности к познанию, к «схватыванию» сути вещей, но в проявлениях этих вещей, в их признаках. *Понятие* как 'понимание чего-то' обычно еще и в XVIII в., но тогда же это слово понимали также как 'представление' («понятие добродетели», «понятие закона», «общие понятия жизни»); такое значение к концу XIX в. стало уже просторечным, в литературном языке оно заменилось другим. В середине XVIII в. поэт-дипломат Антиох Кантемир, переводя английских философов, сказал: «Я бы *идею* назвал по-русски *понятием»*; после него «идею» стали понимать как 'мысль; понятие'. В те же времена и на Западе *идея* — столь же многозначное слово (и 'мысль', и 'образ', и 'представление', и 'понятие'), так что русское представление о понятии как идее определено не так уж и строго. И лишь на протяжении XVIII в. славянское слово *понятие* завершило свой путь

развития: 'способность познания' > 'понимание' > 'представление в образе' > 'идея в символе' > 'понятие'. XIX век такое значение слова закрепил как термин.

Но вернемся к давним временам.

В родственных славянским языках обозначение понятия также связано с физически конкретным действием и также достаточно поздно оформлялось морфологически. То же самое, что и в других словах, которые передают интеллектуальные возможности человеческой деятельности. П о с т и ч ь умственно — то же самое, что и д о с т и ч ь телесно. В древности глагол *сягати* обозначал действие 'достать (обычно рукой)', отсюда и *досужий* — человек сметливый и тароватый. В прошлом это положительная характеристика. Многие другие слова, долго сохранявшиеся в русских говорах, связаны с обозначением умного и смышленого человека: *стремный* 'скорый' от *стремиться*, *дошлый* 'сметливый' от глагола *дойти* (до всего самому), *ловок* от *ловити*, *хитрый* 'хваткий' от *хытити* 'похищать'; даже слово *предмѣтъ* восходит не к глаголу *мѣтити*, а к слову *метати*. Важна не сама по себе цель — важно действие в ее достижении. Быстрота ног, меткость глаза, верность руки, связанные с естественными движениями тела, перешли в своих обозначениях на характеристики умственной силы и ловкости.

Так и *понятие* означает буквально 'схваченное', 'настигнутое'. Отражен тот самый промежуточный уровень между в е щ ь ю и обозначающим ее с л о в о м. «Говоря о переходе образа предмета в понятие о предмете, в более исключительно человеческую форму мысли, мы увидим, что этот переход может совершаться только посредством слова, но при этом будем помнить, что само слово никак не создает понятия из образа, что понятие, как и многое другое в личной и народной жизни, навсегда остается для нас величиною, произведенною, так сказать, умножением известных нам условий на неизвестные нам и, вероятно, неисследимые силы» (Потебня, 1976, с. 84). История слов показывает, что «неисследимые силы» можно опознать и определить.

Итак, образ предмета переходит в понятие о предмете, но в границах слова; хотя само слово понятий не создает, оно является «способом образования понятий» (тоже слова Потебни). Как же они *об-раз-уются*?

Через символический образ, через образ подобия — символ.

Много лет назад О. М. Фрейденберг на примере древнегреческого языка прекрасно описала этот путь — развитие словесного образа через обогащенную форму (символ) к понятию: «Тотемизм рождает образ, родовая эпоха — форму, государство — понятие» (Фрейденберг,

1978, с. 65). В европейских языках эпохи Средневековья процесс проходил те же стадии (которые также были связаны с развитием общественных отношений), но символ-форму в них создавали христианские тексты. «Да, понятие существует до определяемого им факта и не в силу альтернативы — либо сперва факт, а потом о нем понятие, либо сперва понятие, а потом факт, — а потому, что и самый факт, и понятие об этом факте всегда возникают из непохожих на себя, различных в отношении себя видов. Так, образ 'раба' в отношении к понятию "раб" протогенетичен с до-понятием. Понятие „раб" создано образом, ничего общего не имевшим с этим понятием ...который логически ничуть не связывает сущность социального явления, раба, со словом, эту сущность определяющим. Так понятие „раб" существует еще до того, как рабы исторически появляются. Как же оно существует? В образе 'раба'. Явление, когда его нет, живет в другой форме или другом значении; скрытое появляется, явление принимает форму скрытого» (там же, с. 45), а это, явленное в другой форме, уже и есть символ.

Не боясь повторений, сделаем одно отступление. Оно поможет включить полученные результаты в общую перспективу развития европейского мышления как явления культуры.

То, что шло на Руси самобытно русским п у т е м, вовсе не беспутно; вся Европа совершенствовала свой коллективный разум точно так же, хотя и в других формах, в несколько иной последовательности развития интеллектуальных «шагов».

Исходная точка всякого разумения и вразумления— образ, словесный образ в слове родного языка. В туманной дали времен он был общим у всех индоевропейцев, но со временем изменялся под влиянием природной среды, идеологии и форм социальной жизни. Но п р и ч и н а — образ, конечная ц е л ь — понятие.

И тут возникала сложность.

Нельзя, конечно, *понять* саму вещь. Ее можно *поять* — схватить физически, делать с нею всё, что захочешь, или просто создавать ее. Понять ее в понятии невозможно, потому что *поняти* — овладеть, а не просто схватить — овладеть ее женской с у т ь ю, войдя в глубину и д е и; да, можно понять идею, а точнее — вещь, которая стала идеей.

Собственнический инстинкт европейца: он хочет овладеть всем на свете — и овладевает вещью в понятии. На Западе готов и латинский термин: *conceptus*.

Понятие *концепта* исторически углублялось: в Европе раннего Средневековья *conceptus* — представление (образ), позднего (у схоластов) — символ, начиная с Декарта это скорее уже понятие. Каждая из трех со-

держательных форм слова на своем этапе осмысления служит для того, чтобы собирать (она *concipit*), объединять в себе сходное, существующее во многих вещах, и тем самым в своем мнении (личном суждении каждого автора версии) создает определенную концепцию (*conceptio*) знания.

Так, еще в Древней Греции «понятия рождались как форма образа, и их отвлеченность заключала в себе еще не снятую их конкретность» — «античные языки имели много терминов для образа, но ни одного для понятия» (там же, 1978, с. 181, 273).

Между действием системы образов и действием понятийной системы находится время развития символа — образного понятия. Тогда создавалось положение, при котором в художественном тексте возникала возможность посредством знакомого образа истолковать культурный символ и тем самым понять смысл символа, *пре-образ-уя* его в понятие. Глубокая мысль того же автора: «Физические категории обратились в моральные непроизвольно, в результате возникновения понятий» (там же, с. 430). То, что прежде передавалось словом как природные проявления тела — в образе-представлении о нем, — стало восприниматься как нравственные требования духа — в символическом понимании того же. *Вина* как ошибка в действии стала проявлением виновности; *грѣхъ* как сердечный жар стал обозначением греховности, и т. д. Этические воззрения суть процессы преобразования символических образов в понятия.

Вся европейская философия — это проникновение в тайну слова, в недрах которого вызревало понятие как преобразованный в интересах разума символ божественного Ума. «Слово есть способ образования понятий» — эти слова вбирают в себя всю историю языков, для которых логическое и лингвистическое, мысль и слово — тождественны.

Так и древнерусское «понятие» — это символ, составленный на основе двух словесных образов. Имя прилагательное со своим значением — эквивалентно содержанию понятия, выражает признак, общий для сходных вещей; имя существительное со своим значением — эквивалентно объему понятия, выражает предметное значение той совокупности вещей, которые данным признаком соединяются в общий класс.

Черный ворон — не просто ворона, а именно характерный вид ворóн, но одновременно и образ, поскольку, кроме имени существительного, в сочетании слов имеется и прилагательное, которое переводит *род* имен в их конкретный *вид*. Точно так же и *зелена трава*, *сине море*, *чисто поле*, *белый свет* и т. д. — не обозначение цветом или описание чистоты, а особого рода «понятия». Слово *зеленый* в отношении к сло-

ву *трава* означает не цвет, а указывает, что это ж и в а я трава, полная соков и силы. *Белый свет* отвлеченно-образно говорит о неведомых и чужих пространствах земли; *сине море* — не просто море, но взволнованное, неспокойное, бурное море. Обо всем этом мы уже говорили в первой книге. Сейчас обобщим приведенные там примеры.

Все сочетания такого типа внутренне противоречивы и вместе с тем гармоничны как цельности. Наложение видового отличия на родовой признак создает некий символ, в котором совмещены два значения, как бы подменяющие друг друга в различных контекстах. Создается понятие нового уровня обозначений, с переходом от родового к видовым (*земля* > *черна земля* или *зелена земля* и т. д.). Образуется некий смысловой зазор между однозначностью имени существительного и символической многозначностью имени прилагательного. И вот перед нами образное понятие или понятийный образ, который в художественном тексте свободно варьирует, допуская замену определений и тем самым постоянно уточняя признаки содержания. «Кручины же три в человеке: желта, зелена и черна; от желтой — горячка, зеленая дает лихорадку, от черной же — смерть, то есть души исход». Это определение болезней нам также знакомо. «Желтая кручина» не является сама по себе лихорадкой — она д а е т лихорадку; образный символ развивает свой смысл в определенном контексте, который и объясняет смысл символа: дает возможность п о н я т ь его.

Противоположным способом «понимания» родо-видовых отношений, всегда создающихся метонимически, является удвоение имен существительных. Нам они также известны: *радость и веселье*, *стыд и срам*, *горе не беда*, *грусть-тоска*, *правда-истина* и др. Это движение мысли от двух видов к общему для них роду. *Радость и веселье* дают свой «род» — *торжество* или *праздник* и т. д.

Теперь понятна та забота, с которой Нил Сорский обращался к своим ученикам: *сходим* — нравственнее, чем *восходим*. В о с х о д и м от видов к родам, в том числе к «роднейшему роду» — категории: это логическая операция подведения под роды, это *мышление* об известном. С х о д и м от родов к их видам, создавая на этой основе образы: это *творчество* нового.

Символический образ слова еще не сошелся со смыслом идеи, которая могла бы наполнить словесный знак особо отвлеченным смыслом и тем самым вывести его на траекторию понятия. Слово изучается в грамматике, идея-смысл — в «диалектике». На примере категории *качества* можно увидеть, каким образом и как постепенно семантическая категория проникает в грамматические формы.

В «Диалектике» Иоанна Дамаскина, авторитетном пособии русского Средневековья, качество понимается грамматически: «Качество есть по емуже отъ нихъименѣ причащаються, тѣхъ имены глаголются: отъ мудрости бо мудръ глаголеться… (качество — это то, что характеризует соответствующие имена и по ним называется: например, от мудрости называется мудрым, от белости — белым и т. д.)». По существу, перед нами семантическое определение имени прилагательного через имя существительное (вид через род). Однако грамматическое определение не охватывает полностью философской категории качества, поэтому дальше следует уточнение: «бѣлость сквозь все млеко и снѣгъ», т. е. белизна является постоянным признаком молока и снега, их сущностью — на этом сравнении строится и образная система древнеславянских текстов с постоянным эпитетом-сравнением *бѣлъ яко млеко, бѣлъ яко снѣгъ*. Подобное качество воспринимается конкретно чувственно и в поэтический текст переходит на правах постоянного эпитета (выражает типичный признак предмета).

Лингвистически это качество выражено лексическим или словообразовательным средством, т. е. опять-таки именем существительным: *бѣль* или *бѣлость*. Происходит разграничение типов качества, например, о белизне говорится: «яко еже не еще убѣленое, но ныне бѣлимое (ибо которое еще не убелено, но только сейчас подвергается белению)»; причастными, т. е. новыми для этой системы, формами утверждается становление качества: «якоже обѣленая одежа глаголется бѣла». Такое качество вводится в определение и синтаксическим способом: «*се бѣло* равно есть *сему бѣлому*, не якоже качество глаголется равно быти» — с противопоставлением краткого прилагательного в составе сказуемого полному прилагательному как готовому определению известного признака. Наконец, качество может развиваться (что представлено глагольной формой: *бѣлити*) или даже замыкаться само на себя, с грамматической точки зрения давая противопоставления по залогу (*бѣлити* и *бѣлитися*), причем, естественно, «страстное качество (страдательного залога) неудобь движно есть (т. е. в предложении не изменяется, не переходит на объект действия)».

Таким образом, с одной стороны, философская категория (в данном случае — категория качества) уже соотносится с грамматическими понятиями, с другой же — она еще растворена в различных языковых проявлениях, выражается различными грамматическими и лексическими формами. Однако исходное определение качества через прилагательное уже найдено и постоянно присутствует в сознании средневекового книжника несмотря даже на то, что категория имени прилага-

тельного еще не сформировалась (парадигмы склонения прилагательных являются в начале XVII в.). Направляемое подобным категориальным осознанием качества, конкретная форма имени — имя прилагательное со временем окончательно формируется как самостоятельная часть речи. И во многом благодаря тому, что существенно важна для образования понятий способом аналитического удвоения.

Среди логических терминов, которые появились у нас на Руси благодаря переводам с латинского языка всякого рода «Логик», замечательны те, которые своей «внутренней формой» (словесным образом русского слова) передают средневековые представления о логическом признаке, или категории (Симонов, Стяжкин, 1977).

Accidens 'случайный признак' — *притча*, т. е. нечто, что просто «попритчилось», показалось, померещилось как признак, как причина понятия. Сама причина — *causa* — обозначается тут словом *приводъ*; имеется в виду то, что приведено в рассуждение как возможное основание, на самом же деле — *повод* к ней, основание-*довод*, который может быть и приведением поговорки. Человек своей волей определяет соотношение возможных «причин», которые уже не имеют ничего общего с обозначением *винá* (слово перешло в разряд этических терминов).

Actio 'действие' — *чинение*; заметим: не *дѣлание* или как-то иначе, но от глагола *чинити* 'устраивать, составлять, производить, совершать' и пр. с особым нажимом на сознательность действия, на наличие субъекта, который это действие производит.

Другие термины столь же конкретны и почти все соотносятся с идеей личного осуществления логических действий.

Appellatio 'наименование' — *прилепление* (как бы ярлыка к предмету), *situs* 'ситуация' — *положение*, *relatio* 'отношение' — *прикошное* (т. е. буквально 'прикосновение, касательство'), *propositio* 'предложение' — *осудъ* (буквально 'приговор, осуждение в высказывании'), *terminus* 'термин' ('граница') — *слово* или *уголъ* (т. е. 'нечто изогнутое'), *syllogismus* 'силлогизм' — *урядъ* ('договор, условие'), *conclusio* 'вывод' — *рожение* (в переносном смысле 'возникновение, сотворение' — тоже выражение активности действия со стороны субъекта). Для обозначения вида в славянском языке давно образовалось слово *существо* 'сущность как совокупность природных свойств', явленное в образе (в *видѣнии*). Но, чтобы обозначить род, пришлось придумать новое слово — *всячество*, т. е. «всё вообще» от *всячьскы* 'целиком, совершенно'. Столь же искусственны термины, обозначающие категории: *гдечество* — категория места, *егдачество* — времени, *егочество* — обладания, *коликость* — количества, *яковость* — качества.

Видимая конкретность обозначений связана со словесными образами соответствующих лексем, но суффиксы отвлеченного значения уже возводят приведенные слова на уровень терминов — которыми, впрочем, мало кто пользовался, и которые, как мы знаем, в большинстве своем у нас не утвердились. Они не сохранились в традиции, поскольку представляют собою частью кальки, частично же это *со-образ-ы* соответствующим латинским словам, и все — в любом случае — предстают как символы определенных ментальных действий. А символы понять — значит облечь их в понятия. Понятий же нет.

Несколько слов в заключение.

Семантическое развитие слова *разумъ* помогло нам осознать, что важно было не слово само по себе, не тот словесный знак, который по видимости неизменно предстоит в течение столетий. Важен смысл слова, изменяющиеся его со-значения.

Разумъ словесе сначала представлен как «страж слова», содержание слитного представления о вещи сродни самой вещи.

С XII в. *разумъ* не соотносится уже с чувственным представлением о цельности вещи, но сосредоточен на восприятии объема понятия, а это и есть смысл слова, взятого в его отношении к мыслимой вещи (предметное значение).

С XV в. *разумъ* применительно к отдельному слову определенно понимается как значение слова, дает представление о содержании понятия прежде всего.

Отвлеченность понятия в различные времена «разумели» по-разному. Отвлеченность как признак мысли предполагается уже характером самого слова, которое символически передает, указывая ее, вещь. Но и слово изменяло свое содержание. Средневековый тип отвлеченности — отвлеченность по объему понятия — связан с восприятием конкретных предметов во всей совокупности их признаков; здесь слово есть имя, а имя ведь — тоже вещь. Зрелое Средневековье отвлеченность «понятия» развивает через его содержание, в представлении восприятия возникают признаки различения, и притом не обязательно соответствующие конкретным предметам; здесь слово есть символ, знамя, оно «знаменует» различия в предметном мире, явленные в их признаках. В Новое время объем и содержание понятия одинаково важны, равномерно представлены в слове в совокупности всех его значений и со-значений.

К рассуждениям о знаке, символе и отвлеченности мы еще вернемся. Сейчас отметим для себя как главное вот что: понятие вызрело на исходе Средневековья и тем самым прекратило его.

ИСТИННАЯ ПРАВДА

Истина — принадлежность идеального мира, а не материального.

Владимир Соловьев

Говоря о средневековой культуре Европы, историки выделяют категорию *истина* как основную для того времени. Бог как высшая сущность и абсолютная истина становится философски осознанным символом («роднейший родъ») и «Божьей правдой», так что верному христианину не оставалось ничего иного, как служить уже познанной и заранее известной истине (Горский, 1988, с. 79, 81). Слово как естественный посредник между землей и небесами становилось воплощением того самого смысла, который содержал в себе все сведения о сути быта и сущности бытия. Включая в рассуждение понятие *правда*, можно добавить, что в Средние века правду следовало постичь, тогда как истина считалась уже известной.

«Что есть истина?» — вопрошал Пилат, и Христос ответил — Фоме: «Я есмь путь и истина, и животъ (жизнь)». Это указание невозможно было оставить без внимания, отсюда неукоснительное следование выраженным в Новом Завете понятиям об истине, которая находится вне правды. Рационально однозначное обращение только к «истине» в западноевропейской культурной среде понятно. Западные языки не всегда различают «правду» от «истины», например, в словах *truth* у англичан, *Wahrheit* у немцев, *verdad* у испанцев, *verita* у итальянцев, *verité* у французов и т. д. У романских народов их слова, обозначавшие одновременно «правду как истину», восходят к латинскому слову *veritas*, имевшему несколько значений: ‘правда, истина’ — ‘действительность’ — ‘правдивость, искренность’ — ‘правила, норма’. В греческих текстах Писания этим значениям (кроме последнего) в точности соответствовало слово ἀλήθεια, которое славяне и перевели словом *истина*. Согласно Новому Завету, особо ценимому в Древней Руси, ложь противопоставлена не правде, а — истине; дух есть истина, слово-логос содержит в себе истину и тем самым совпадает с любовью или благодатью; истина делает свободным, за истиной ходят, истина в самом человеке. Наконец, «Церковь — столп истины». Слово *правда*, также известное славянским переводам Писания, соответствовало другому греческому слову — δικαιοσύνη ‘справедливость, законность, праведность’, а также ‘правосудие, судопроизводство’ или даже ‘благодеяние’. Значение ‘благодеяние’ известно только переводам Нового Заве-

та. Поэтому именно его славянский эквивалент использован славянским переводчиком для обозначения Божьей благодати — Правда всегда Божья, она сродни благодати и святости. Она выше истины.

Сказанное как будто входит в противоречие с исконным смыслом славянского слова *правда*, обозначавшего чисто судебное разбирательство; уже на заре государственности у нас есть «Правда Русская». Чтобы понять сущность возникшего противоречия, сделаем небольшое отступление и рассмотрим значения древних славянских слов *правда* и *истина*. Все другие слова, имевшие отношение к данным понятиям, оставим в стороне как не ставшие родовыми терминами литературного языка. В мораво-паннонских текстах мы встречаем слова *рѣснъ*, *рѣснота*, *рѣснотивіе*, *рѣснотивьнъ*, также имевшие смысл ‘истина’, ‘истинный’ в соответствии с тем же греческим словом (Ковтун, 1963, с. 426, 429). В древнейшем переводе «Апостола» *по рѣснотѣ* — по истине, *въ словеси рѣснотивѣ* — в истинном (Ап. III, 152, 62–63); *въ рѣсноту* — ὄντως κύριως (Г., с. 138) и т. д. Древний корень этих слов выражал идею «ясность, явленность» во всей точности, передавал смысл соответствия формы — своему содержанию.

По текстам видно, как возникает и развивается само представление об «истине», отталкиваясь от образцовых книжных формул, прежде всего новозаветных. Происходит последовательный отбор признаков, важных для понятия об истине и на фоне представлений о славянской (собственной) правде.

По происхождению корень *-ист-* при латинском *este* ‘тот же (самый)’ выдает свой местоименный характер — это определенно у к а з а н и е на «суть» в ее чистом и полном виде, без всякой связи с бытийностью; этимологи отрицают смысловую связь с глаголом *es* ‘быть’, как это предполагают иногда поэты и мечтатели. Зато связь с древнейшими хеттскими и кельтскими словами, обозначавшими соответственно ‘душу’ или ‘яйцо’ (или ‘почки’ у древних славян) показывает мистическую отдаленность смысла, связанного с обозначениями наиважнейшей части (мирового тела?), способной рождать новое или возобновлять существенно жизненные энергии. Это одно из древних слов, оно входило в тип склонения на *-ес-* (*слово* — *словесе*, *исто* — *истесе*). В древнерусских источниках в новой грамматической форме слово *исто*, род. падеж *иста* обозначало капитал (*ростъ*, *лихва* ростовщика).

Столь же древние славянские формы прилагательных — *истъ*, *истовъ*, *истиньнъ*. *Истый* — ‘настоящий’ (соответствует «капиталу»), *истовый* — ‘точный (совершенный)’, *истинный* — ‘достоверный’ —

опять-таки в отношении к идеальному образцу. «Истый» существует сам по себе, являя сущность самого себя, «истовый» принадлежит миру действительности, «истинное» же проявляется в сознании как отражение идеального образца. Впоследствии два последних определения разошлись в оценке описываемого: *истовый* отчасти с осудительной, *истинный* всегда с положительной оценкой качества или состояния.

Таким же определением было в древнерусском слово *истинна*, которое сегодня воспринимается (и передается) как имя существительное *истина* (с одним *н*). В самом общем виде это 'действительность', данная как 'законность' или как 'справедливость'.

Столь же ясен общий смысл слова *правда*. Исконное значение производящего корня 'прямой, ровный', т. е. 'правильный (по сути)'. В отличие от корня *-ист-*, этот корень развивал не имена прилагательные (определение п р и з н а к а), а имена существительные (указание на п р е д м е т н о с т ь), выражавшие оттенки *правыни*, *правости*, *правоты*, *правьды*, *правьдьности* и т. д. Лишь слово *правьда* уже соответствовало греческому слову со значением 'истина, правда' в юридическом смысле, и таково единственное его значение. Соотношение выражений «суд Божий» и «правда Божия» отражали известный параллелизм в понимании справедливости в христианско-церковном и феодально-светском их смыслах. От корня *-ист-* возможны были и глаголы (*истиньствовати*), а непосредственно от корня *прав-* редко и вторично (*правити*). Глагольная форма также обозначает п р и з н а к, а не предмет, но признак в его развитии.

В отличие от «истины», «правда» изначально дана в целостном виде, для уточнений о ней не нужны накапливающиеся в наблюдении и в сознании признаки, а также вызывающие такие признаки действия. Понятийный ряд «правд» усложняется только за счет суффиксальных или сложных имен, таких как *правовѣрье*, *праводѣянье*, *правомѣрье*, *православие*, *правословье*, *правосутье* и т. д. «Истина» последовательно уводит мысль в интеллектуальную, объективно существующую или умопостигаемую, требующую разумных обоснований или доказательств сферу. Понятие о «правде» связано с действиями души и духа, отражает не логику мысли, а логос Духа. Правда божественна — она идеальна. Истина же всегда земная, она предстает как обеспечение правды, это земное воплощение правды, «капитал», с каким начинают всякое дело. Правда — воплощение благодати. Истины в суде не искали, за ней не уходили в далекие земли, во имя истины не погибали — всё это совершали только во имя Правды. Истина противопоставлена лжи и обману, правда — кривде; «неистины» быть не может, поскольку истина всегда

объяснима или ее можно оправдать — «неправда» встречается, но как извращение «правды». Истина пребывает в известном пространстве, правда — во времени; это мечта, идеал — бытие, а не быт. Истина одна, на это указывает и суффикс единичности *-ин*(*а*), а правда собирательно общая (суффикс *-ьд-*), но у каждого она своя.

Насколько можно судить по диалектным, этнографическим и историко-культурным материалам, такое представление о «правде» и «истине» свойственно восточным славянам до сих пор. Оно отражает сложившееся в глубокой древности противопоставление нравственной правды умозрительной истине.

Эти сжатые комментарии к истории слов показывают, что раздвоение Правды на правду и истину определялось исторически, установкой на новую культуру, и основано на исходном различии между ἀλήθεια и δικαιοσύνη, переведенных этими словами в авторитетных текстах новой, христианской, культуры. Синкретическая неопределенность славянского корня *прав-* разрушалась мало-помалу, по мере того как суффиксальные слова вбирали в себя, одно за другим, различные со-значения этого корня. Сознание последовательно выявляло различные признаки в имени прилагательном и выражало разные оттенки смысла соответствующего имени существительного: *правый* от *право*, *правильный* от *правило*, *праведный* от *правда* и т. д.

В средневековом переводе «Ареопагитик» утверждается познавательная сила правды, а не истины, поскольку лишь о Боге можно сказать, что Он — Истина, и это предвечно. «Елицы божественную хулять правду» — те ошибаются, «потреба есть вѣдѣти божественную правду всему, въистину сущу истинну правду» (Ареопагит, с. 565–566). По этой причине «правда — Бог; предѣл же правды есть добродѣтель давателная по достоянию или свойству дѣйство душевныхъ чясти» (там же, с. 565). Правду же «свойствено еже по достоянию умѣряти коемуждо» — правда изменчива в оттенках, но божественна и неложна. Наоборот, истина соотносится с ложью («супротивное истинѣ лжа есть», (там же, с. 497), ее еще нужно найти, и не только в слове: «Не просто иже глаголатися, но еже суще по истинѣ достоить искати» (там же, с. 497).

Уже с XIII в. известно сочетание *правда-истина*, ср. сказанное в летописи о добром князе: «Правда и истина с ним ходяста» (1237 г.). С точки зрения современного сознания сложно определить смысл подобных удвоений близкозначных слов (их было довольно много). В Средние века при отсутствии слов, выражающих родовые понятия, подобное удвоение служило для создания выражений общего значения, т. е. гиперонимов по отношению к двум исходным гипонимам (рода

в отношении к видам). Удвоение выражало единство противоположностей в слиянности их проявлений. Например, личное переживание, передаваемое значениями слов *стыд*, *радость*, *горе* и т. д., и соответствующее им коллективное состояние, выражаемое соотносительно словами *срам*, *веселье*, *беда* и пр., составляли обороты речи типа *стыд и срам*, *радость и веселье*, *горе не беда*. Включением в подобные соотношения и сочетания *правда-истина* могли передавать соотносительность личной правды с объективной истиной в их совместном отношении к идеальности этого состояния.

Тем не менее представление о правде и истине оставалось внутренне противоречивым как раз в отношении к правде, которая оказывалась в перекрестье самых разных со-значений, и возвышенных, и вполне мирских, в земном проявлении божественной Правды. Можно предполагать, что наложение славянских представлений о «правде» на христианские об «истине» долгое время приспосабливалось к славянской ментальности, никогда не достигая завершенности в истолковании этих диалектически развиваемых со-отношений. Этот процесс этического притяжения и семантического отталкивания совершается и в наши дни. Излюбленное упражнение в области русской ментальности связано как раз с толкованием русских слов *правда* и *истина*, особенно иностранцами. Им трудно понять русское представление об интеллектуальном, выраженном как этическое. Западный рационализм не в состоянии войти во внутреннюю суть другой ментальности иначе, как путем рассудочного подбора логических аргументов, и странным образом находит такие доказательства именно в собственной интеллектуальной форме. Накладывая же на познаваемый предмет, да еще столь сложный, собственные понятия о нем, неизбежно придешь к осуждению предмета: ведь он не такой, как у меня самого.

Очень глубоко раскрыл исторические причины постоянных метаний русского человека между правдой и истиной П. А. Флоренский (1990, с. 15–25). Он показал, что никаких метаний нет, а имеется постоянное давление на русскую ментальность со стороны инородных ментальностей, в горделивом самомнении убежденных, что только они истинны и праведны. Истина «в русском ее разумении» есть «пребывающее существование; — это — “живущее”, “живое существо”, “дышащее”, т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина как существо живое по преимуществу — таково понятие о ней у русского народа» (и русской философии) (там же, с. 17). Ἀλήθεια греков выражает столь же непосредственно личное отношение, но не в содержании, а по форме, как ускользающее из памяти впечатление об

истинном. Латинское *veritas* представляет истину как морально-юридическую ценность, опосредованную обществом по форме: семитское *эмет* тоже опосредовано общественной средой, но по содержанию, а не по форме. Латинская справедливость у семитов представлена как истинность — но критерии истинности никак не обозначены, поэтому общепринятым является традиционное понимание истины как «верность слову», «надежное обещание», «верность» (кому?). Таким образом, становится понятным удвоение «русской правды» на правду-истину и на правду-справедливость, а также постоянное соотнесение собственных представлений о правде с теми, которые выражены в Библии, но на греческом языке.

Да, отдельные русские люди мечутся между правдой и истиной, но народ в его целом — никогда.

В середине XVI в., толкуя устаревшую к тому времени средневековую символику, «Стоглав» указывал, что священники носят стихарь и фелонь, поскольку «стихарь есть правда, а фелонь истина, и прииде правда с небес и облечеся в истину», при этом правда — слово Божие, а истина — плоть, в которую оно облеклось на земле (Бычков, 1988, с. 225). Таким образом, первоначальное представление об истине как сути явлений претерпевало некоторые изменения. В западноевропейских языках в случае надобности особо выделить представление об «истине» пользуются словами, обозначающими именно суть, существенность (чего-либо). В русском представлении противопоставление «сути» выражающей ее «форме» дано и аналитически, посредством самостоятельных терминов. Например, «Божий суд» — это все-таки Правда, которая может принять форму «истины». Неразвернутость отношений между правдой и истиной сравнима с присущим русским людям материалистическим пониманием такой связи и вполне нам понятна, однако средневековое сознание больше доверяло духовной силе Правды, хотя бы и личной, чем «объективно представленной» истине.

Первые исследователи древнерусской ментальности точно поняли смысл обсуждаемых символов и скрытых за ними категорий. Ф. И. Буслаев (1941, с. 177–178) говорил, что «*истина* от *истый* — 'тот же самый', это научное понятие, а *правда* — нравственное, и все *праведное* есть истинно». Он отмечал неразрывность представлений о правде и истине, причем справедливость для него всегда связана с правдой, а не с истиной. Таким образом, четко разграничивались две формы правды — не только правда-истина, но и правда-справедливость. В «Толковом словаре» В. И. Даля тогда же дано развернутое определение: «*Истина* — противоположность лжи; всё, что верно, подлинно, точно, справедливо,

что есть (всё, что *есть*, то *истина*; не одно ль и то же *есть*, *естина* и *истина*?); ныне слову этому отвечает и *правда*, хотя вернее будет понимать под словом *правда*: *правдивость*, *справедливость*, *правосудие*, *правоту*. *Истина от земли*, достояние разума человека, а *правда с небес*, дар благостыни. Истина относится к уму и разуму, а добро или благо к любви, правде и воле. // Встарь истина означала также наличность, наличные деньги, ныне *истинник* м. капитал» (Даль, II, с. 60) — «*Правда* — истина на деле, истина во образе, во благе; правосудие, справедливость» (Даль, III, с. 378). Точность ощущения исконного смысла слов поразительная.

Двуобращенность правды-истины к этическому и логическому обусловила расхождения в идеологии западников и славянофилов. Западники сугубое внимание уделяли интеллектуальному, славянофилы — нравственному аспекту двуединой формулы *правда-истина*.

Но даже глубоко вникая в русскую историю, можно совершить ошибку, говоря о средневековом понимании *правды-матки* и *истины*. «Истина что свет: ее самоё не видно, но все предметы видны и понятны, лишь насколько обладают ее светом (в ее свете)» — а вот «в правду верят только мошенники, потому что в е р и т ь можно в то, чего не понимаешь» (Ключевский, 1968, с. 346, 370).

Непостижимость правды сознанием становится основанием для ее порицания.

А значит — искажением сути.

ПОСТИЖЕНИЕ ИСТИНЫ

Истина есть соответствие выражения с сущностью предмета и потому есть одно из средств достижения добра.

Лев Толстой

У Епифания Премудрого, в его «извитии словес», находим интересные высказывания о праведных путях познания. Например: «Такоже и сии, къ Богу присваяся чистою съвѣстию, и благою мыслию приближая и добрыми дѣлы избранися» (Жит. Стефана, с. 6). Заключительный член ряда стоит в личной форме: дело делается, тогда как душевное и умственное лишь сопровождают его, очищая духом и осмысляя. Но степени признаков познания, наоборот, понижаются, низводя дело в разряд житейски земного деяния (*добрыми*)

в противоположность высокой мысли (*благою*) и чистоте нравственного побуждения. Чистой совестью (совместным знанием) человек сливается с Богом, благою мыслью лишь приближается к нему, а добрыми делами ему же становится мил. На внешнем кольце рассуждения степени повышаются (от предощущения через размышление к волевому действию), на внутреннем, глубинном уровне степени мирского понижаются, удаляясь от исходной идеи (*Богъ*). Дело — проявление воплощенной в мысли духовной силы, исходящей от Бога. Совесть — и Бог в человеке, и *со-знание*, и *со-весть*.

Л. П. Карсавин, говоря о западном Средневековье, заметил, что именно христианство сделало «интеллект способным верить», т. е. открыло путь воображению, но «величие и трагедия Средневековья — в его неосуществившемся стремлении к всеобщему синтезу» (Карсавин, 1995, с. 165).

На пути к синтезу духовного и телесного, воображения и рассудка больше преуспели древнерусские «реалисты». Историков поражает тип обыденного средневекового сознания: «Развитое воображение в сочетании с натуралистической конкретностью, стремление к выражению предельной осязательности изображенного, к утверждению его материального бытия... Наглядная образность, конкретность и почти осязаемая материальность духовной сферы — вот те черты, которые унаследовало древнерусское эстетическое сознание от восточных славян и которые прочно жили в народном сознании на протяжении всего Средневековья и сильно влияли и на “высокую”, официально-церковную эстетику» (Бычков, 1988, с. 39–40).

Мы еще убедимся в том, что подобный «синтез» чувственного, интеллектуального и волевого представлен в синкретическом смысле ключевых слов культуры; в частности, слово *вещь* одновременно и целостно указывает на слово, мысль и дело; *совѣсть, мысль* и *дѣло* у Епифания аналитически только раскрывает нерасчлененный смысл средневековой *вещи*.

Способ познания эпохи Средневековья — это художество. Художество — воссоздание сущего, рукотворное подобие божественных образцов, поскольку лишь «Богъ сущая вѣсть — не художествомъ сущихъ, но своимъ» — повелением (Ареопагит, с. 551).

Согласно средневековым представлениям, восходящим к отцам церкви, *художьство* — это ἐπιστήμη, т. е. ‘познание’ вещей в определенной форме. Г. М. Прохоров привел необходимые доказательства, раскрывающие смысл понятия и значение слова в XIV в. (не раньше). В его переводе сочинений Дионисия Ареопагита «художество же есть правильное представление, облеченное в суждение, или же разумение истины... и точное понимание дела, к которому оно» относится; и утвер-

ждение, предлагающее разумение истины (в понятии), и правильное представление (в образе), не требующее подобающего подтверждения при помощи сопоставлений (Прохоров, 1987, с. 91–93).

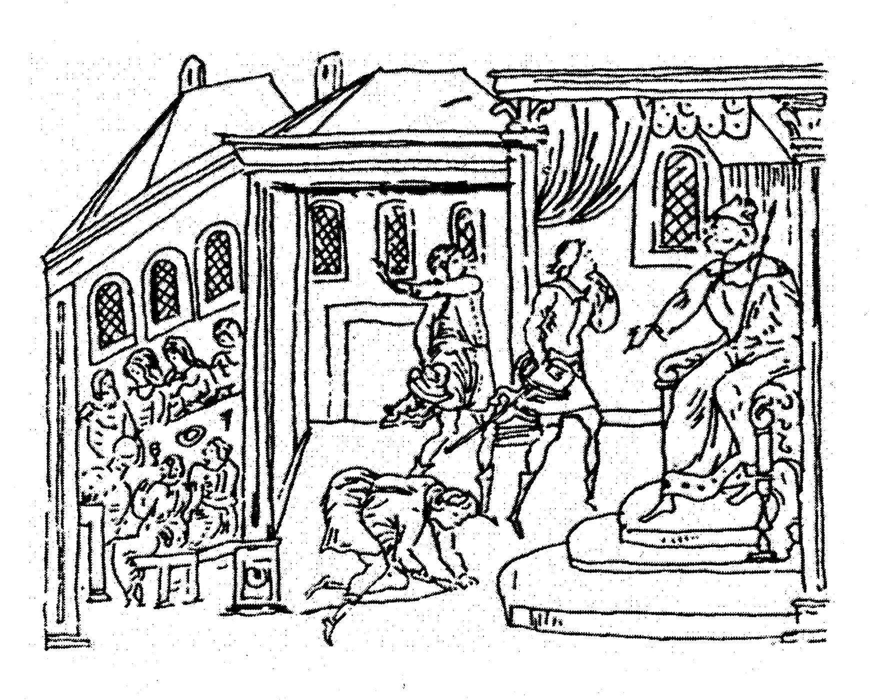
Вот оно, ключевое место — точка роста ***русского реализма.*** Всякая ἐπιστήμη есть познание через слово; рукоделие оборотилось умствованием. Художество — это то, что ни в чем не ошибается, представляя собою всякое словесное искусство, начиная с грамматики, оно «сочетало в себе знание и умение — умение этому знанию придать подобающую словесную форму» (там же, с. 93).

Поэтому средневековое постижение истины в корне символично. Оно вынуждено соединять действенность вещи с реальностью идеи. Всякий предикат помыслен и в конечном счете явлен в «мечтании», поскольку, согласно славянскому тексту «Ареопагитик» (в толковании Максима Исповедника) *«мечтание, глаголеть, умыслителновидныя* (πλασματώδεις) *мысли о чювьственыхъ или яко чювьственая»* (Ареопагит, с. 452). Любая идея есть «мечтание» в том смысле, что она «мыслеподобна» о чувственном, замещает чувственное. Соединение идеи и вещи происходит волевым усилием. Давно известно и хорошо определено, что «субъект принадлежит миру, а предикат — мышлению о мире» (ср.: Арутюнова, 1976, с. 378). Это значит, что мышление развивается именно в режиме средневекового «реализма», который пытается построить суждение на основе Истины.

Пределы «мечтаний» ограничены словесно. Одно дело — фантазия, другое — заведомая ложь. «Истина и ложь существуют только среди существ, имеющих дар слова» — эти слова Томаса Гоббса полезно помнить всегда.

Специальные исследования древнерусских представлений о правде-истине (Эрикссон, 1967; Кеглер, 1975; Колесов, 2002) показали, что они развивались в сложном переплетении реальных («достоверность» — «справедливость») и помысленных (идеологических и стилистических) характеристик. «Правда» как термин права стала обозначением высшей истины «через религиозные взгляды» (Кеглер, 1975, с. 39), между прочим, потому, что противоположность правды — кривда — абсолютна и в оправданиях не нуждается. «Правда то, что правда, а не то, что доказано, — выражал это знание Лев Толстой. — Правду можно не доказывать, но выследить — прийти к ней и увидеть, что дальше идти некуда, и что от нее-то я и пошел!» В этом, чисто русском восприятии, правда — цель, которая вместе с тем и причина (*у-слов-ие*) движения. Истина дается ведь по частям и требует умственного напряжения. Правда предстает вся разом, целиком и потому не помыслена в воображении, а живет.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ



ВОЛЯ

...другими словами— чувство, имеющее своим предметом объективную красоту, мышление, имеющее своим предметом объективную истину... и воля, имеющая своим предметом объективное благо.

Владимир Соловьев

ЧУТЬЕ И ВОЛЯ

Боже! к чему догматики, историки, апологеты нагородили столько ерунды, когда дело выражается в одном великом: не надо.

Василий Розанов

В двух первых книгах концепт «воля» был представлен как выражение свободы или желания; социальная и этическая составляющие воли должны быть восполнены интеллектуальным ее компонентом. Эта «воля» может быть описана как требование действия, которое определяется душевной энергией «общего чувства» — чутья.

Современные психологические представления о сенсорных системах предполагают, что по происхождению (филогенетически) осязательные впечатления древнее, чем впечатления слуха и зрения, тогда как вкус и обоняние по преимуществу «химические чувства» (Найссер, 1981, с. 35). Большинство авторов, рассуждая о древних чувственных переживаниях, пишут, в основном ориентируясь на современный уровень восприятия внешнего мира — на зрение по преимуществу. Но зрением информация не воспринимается, с помощью зрения она ***перерабатывается сознанием***. И современный человек на уровне чувственного восприятия всё воспринимает чувственно слитно — чутьем, одновременно получая информацию ***различных модальностей*** (там же, с. 50 и сл.). Слитность чувственных модальностей и поступает в распоряжение воли для последующего ее действия.

Именно так и понимали дело средневековые мыслители. Из переводных текстов они могли уяснить себе такую, например, идею, представленную в диалогах Души и Тела (в «Диоптре»): «*Плоть*: Слыши убо и веруй и покорись, имже глаголю. Сущая убо вся познаваема суть чювством, умная же умне постизаема суть. Яже убо чювьствене суть чювьство — чювьствене познаваем, а яже паки мыслена — мыслена, якоже рех, а страстная не от того самого познаваеться, но от действа» (Прохо-

ров, 1987, с. 218) — «Так слушай же и верь, и согласись с тем, что говорю. Всё существующее познаваемо чувством, а умственное умом постигается. Итак, все чувственное мы познаем чувством, а мысленное — мыслью, как я уже сказала. Чувственное способно давать показания чувству, а постигаемое мысленно, о страстная, не прямо по себе познается, но по действиям». Именно здесь говорится, что «зрителное — есть умъ» (там же, с. 214), и утверждает это Душа, *«страстная»*, воплощающая силу воли. Воля, направленная на действие, и соединяет чувство и разум.

Еще раньше киевские «Изборники» 1073 и 1076 гг. в своих текстах развивали теорию познания, заимствованную у византийских богословов; они хорошо выражают общую духовно-практическую направленность волевого усилия человека в этом мире. Другое дело, насколько распространена в массе была излагаемая в этих томах концепция «воли». Но что она развивалась в этом именно направлении— несомненно (Бондарь, 1990, с. 30 и сл.).

Волевое побуждение к деятельности, единство воли и мысли есть *помыслъ*, который формируется в последовательности усиления мыслительных актов, в степенях их проявления: *ум — разум — помысл*, который, в свою очередь, раздваивается на душевный *по-мыслъ* и на плотскую *похоть*. При этом «не бо искоренитель страстьмъ помыслъ есть, нъ супостатъ» — не истребитель, но противник. В свою очередь, волевое усилие создается энергией слова и мысли; и язык и мысль— свойства разума, созидательная сила мысли — в слове (там же, с. 31). Аристотелевский номинализм понимает действительность как опору, укрепившись на которой можно установить связь идеи и знака (понятия и слова).

Иногда говорят о «дологическом типе мышления», присущем Средневековью (Замалеев, 1987, с. 65–66); но мышление в слове — уже проявление воли, и утверждать лишь один «стиль мышления» было бы опрометчиво. Он не один, и притом постоянно развивается. Определить средневековый тип мышления можно только по результатам — следовательно, опять-таки в воле. Все материалы, предложенные читателю в предыдущих книгах и главах, показывают, что образно-конкретное (антиномическое) мышление раннего Средневековья, эпохи Древней Руси, в развитии зрелого Средневековья сменилось абстрактно-символическим.

Положение изменилось с XV в. Неореализм «Ареопагитик», философская энергия которых через многие посредствующие источники и истолкования распространялась и проникала до самых глубин «коллективного бессознательного», изменил точку зрения на соотношение между идеей, знаком и вещью, по-новому представив «точку опоры» мысли и воле.

Волевое усилие — не просто действие, направленное силой общего «чутья» или «помыслов». В действиях воли присутствует также оценка — вот то новое, что приносит с собой неоплатонизм «Ареопагитик».

И это в корне изменило перспективу волевого усилия. Аксиологический (оценочный) подход к энергии воли раздваивает представление о самой воле. Оценочность выражается в экспрессивности речи и в эмоциях поведения. Она предстает как рациональная в отношении к ***идее*** и как эмоциональная в отношении к ***вещи***.

Рациональная и эмоциональная оценочность по-прежнему разведены в сознании, и только слово может соединить в себе обе дуги волевого действия. С XV в. воля направлена словом — она явлена в языке (Михайлова, 1999; Пименова, 2000). Неожиданным скачком мысли стали множиться словесные формы уменьшительно-ласкательных или уничижительных выражений в слове; суффиксы разного рода, новые средства образования слов (конфиксы, инфиксы и т. д.) буквально засыпали речь многочисленными выражениями, основная цель которых — выразить отношение человека к тому, о чем говорит, и к тому, кому он говорит это. Народная стихия прорвалась сквозь все препоны — ***народ заговорил***, и особенно выразительно в XVII в. Это стало возможным потому, что градуальность вариантов допускала в язык возможные новации, которые входили в общую речь на правах оценочных слов. Народ не просто заговорил, но и стал различать в своей речи оттенки разного рода: социальные, половые, возрастные — всякие. Женщины создавали уменьшительно-ласкательные, мужчины — выразительно-грубые слова, но первые легче запоминались, зато вторые имели больше оттенков.

Суффиксы различают «объективную уменьшительность или увеличительность от ласкательности», которая субъективно оценочна (Потебня, 1968, с. 74) — ее развитие связано с влиянием женских предпочтений.

Модальности оценочных высказываний определялись типологической, пожалуй, особенностью (Ивин, 1970). Типы оснований оценок могут исходить от чувств и ощущений (от ***вещи***), от традиционных архетипов и образцов (априорно от ***слова***) или от результатов личной практической деятельности, чисто рационально (в мысли от ***идеи***). Следовательно, оценки не могут выйти за границы, заданные всеобщей связью всех моментов восприятия: через чувство, через слово, через разум. Это оценочное поведение либо утилитарно-прагматично, либо нормативно-традиционно, либо духовно-теологично. Их разграничивают либо вкусовые, либо психологические основания восприятия, на которых и создаются оценки, этические или эстетические. Важно опреде-

лить, какие из них преобладают в то или иное время. Всё, что нам известно о состоянии мысли в Древней Руси, дает право предположить, что утилитарно-практические оценки ей более свойственны, тогда как средневековая Русь уже развивала «теологические» оценки, более связанные с этическими формами поведения.

Реально-вещные значения древних славянских слов постепенно обволакиваются модальностями оценки и все чаще предстают в некоей ирреальной, насыщенной субъективными оттенками, системе, хотя неопределенность выражений еще и не достигает современного развития форм, уже во многом попросту виртуальных.

Модальности волевого поведения, характерные для древнерусских действий, хорошо изучены, исчерпывающе описаны специалистами (Ваулина, 1988). Представим их в схематическом изложении.

Модальность высказываний разлита по различным функциям человеческого поведения и представлена в двух измерениях, свойственных древнерусским представлениям по сути и сущности: предметная модальность действительного мира постоянно соотносится с субъективно понимаемой «потенциальной» модальностью мира «реального» (в средневековом смысле, т. е. идеально мыслимого). В обоих случаях явлено трехчастное соотношение желательного, возможного и необходимого, модальность существует как в трехмерном пространстве действительного, так и в триипостасном единстве идеального. Воля и мощь подпитывают друг друга, образуя нерасторжимую цельность природных и сверхприродных сил.

Пространственная действительность «предметной» модальности четко разграничивается средствами языка.

Желательность выражена с помощью глаголов *желати*, *жадати*, *хотѣти*, *волѣти* при полном отсутствии безличных конструкций: субъект волеизъявления всегда определен. Это — открытость поведения в среде равных, она не допускает неопределенного выражения воли; используются различия в глагольных наклонениях, а также независимый инфинитив.

Возможность также определяется глаголами, такими как *мочь* (почти 75 процентов всех употреблений данной модальности), *умѣти*, *съмѣти* и другими, а также наречными сочетаниями, переводящими волеизъявление в план потенциальности (передают логическую последовательность действия— *лѣпо*, *льзѣ* и др.), что создает ситуацию не реального, а наступающего, будущего времени; все больше увеличивается использование глаголов *съмѣти*, *умѣти*, *дерзнути*, *успѣти*, *достигнути*, а также форм типа *мочно* (*по силе возможности*).

Необходимость выражается описательно, не грамматически, а с помощью лексических средств (*трѣбѣ*, *лѣпо*, *довълѣти*, *достоить*); здесь распространены безличные обороты в условно модальном времени («аще поѣхати будяше обрину...») или, как у игумена Даниила, разного рода инфинитивные обороты («влести есть», «видеть есть») и т. д.

Желательность выражает мотивацию действия, возможность — морально-этическое оправдание такого действия, а необходимость все более развивает идею долженствования (появляется форма *долженъ*) — усиливается необходимость, явленная согласно чужой воле.

Общее развитие модальностей состоит в повышении степеней обобщения, это — восхождение от «воли» к «мощи», и мощь подавляет личную волю.

Последнее важно.

Соотнесенность действительных модальностей с потенциально-реальными делает их как бы оттенками всякой вообще модальности — на фоне актуальной действительности, развернутой во все три временные сферы своего осуществления. Предметная модальность выявляет попавшее в поле внимания событие и одновременно оценивает его; онтологическое и гносеологическое соединены в общем акте именования (Ваулина, 1988, с. 16): вещь и идея — в слове. Важно различать, что именно существует как действительное: само событие (движение мысли от слова к вещи) или обуславливающая его идея (движение мысли от слова к идее) — возможное или необходимое.

УСЛОВНАЯ ТОЧНОСТЬ

Кажется. Будто. Словно. Подобно. Вроде. Точно. Похоже. Как если бы.— Недоверчивые, приблизительные слова.

Корней Чуковский

Эти слова знаменитый критик высказал по поводу рассказа первого русского «импрессиониста» Леонида Андреева «Елеазар». Там, между прочим, сказано: «Снова **как бы** впервые отметил и страшную синеву и отвратительную тучность его. На столе, **словно** позабытая Елеазаром, лежала сине-багровая рука его, и все взоры безвольно приковались к ней, **точно** от нее ждали желанного ответа...» „Кажется“ — и есть правда для городского поэта, — говорил Чуков-

ский, — тогда как правда для него только "кажется". "Говорят, **будто** он скуп" — это то же самое, что и "**кажется**, он скуп"». Всё дальше удаляется взгляд современного человека от вещи, от поверхности вещи: *кажется — выглядит — смотрится*, — потому что не очертание, форма или вид интересуют его сегодня, но сущность и истинная ценность внутренних качеств, скрытых за плотью вещей.

Сомнение, неуверенность в достоверности сказанного или показанного (слух и зрение) вызывают особую значимость ирреальной модальности, для выражения которой уже недостаточно глагольных форм в сослагательном наклонении; появляются модальные слова и специальные конструкции речи, выражающие такое волевое предположение.

Мысль человека — живая, она не стоит на месте. Что казалось верным вчера, сегодня может быть всего лишь вероятным, а важное для прошлого века кажется сейчас смешным. Отчасти и потому, что изменились слова, уточняющие смысл познаваемого. В поисках новых средств выражения мысль, подобно пульсу, бьется во плоти известных ей слов. Она и сама должна создавать для себя новые формы своего воплощения.

Вот пример, который покажет, какое отношение вкладывали разные поколения людей в простейший акт познания — в сравнение. Добиваясь условной точности высказывания, мы постигаем то общее, что связывает две вещи, два лица или два события, которые в данный момент сравниваем.

...как лебедушка, плывет милая — милая тут и есть лебедушка, потому что слово *как* представляет нам точную копию лебедушки, это уподобление, создающее нерасторжимое единство двух существ; это не сравнение одного с другим, а просто факт: моя милая — для меня лебедушка, в моих глазах это так. Древнейшие формы слова указывают именно на уподобление: *како* — это творительный падеж от местоимения *къто*, а *яко* — форма от местоимения со значением 'тот'. В древнерусском языке *како* — 'точно' («тамо есть давыдовъ домъ, какъ городокъ» в одном «Хождении» 1390 г.), а *яко* — 'точно, как будто' («рука же еи бѣ дѣсная яко суха» в евангельском переводе) (Материалы, I, с. 1179; 3, с. 1652). Оба союза многозначны, а в сочетании с различными частицами создают неуловимо непереводимую тональность повествования, как бы запрятанного за модальными ограничителями текста.

...точно лебедушка — заменили словом, которое известно с XII в., и мысль изменилась, стала точнее, а главное — реальнее, потому что, говоря «точно», т. е. не уподобляя, а сравнивая, мы тем самым отмечаем, что милая точь-в-точь лебедушка, но вместе с тем и не лебедушка

вовсе. Старославянское *тъчнити*— 'сравнивать'. Древнерусское *тъчьно* значило и 'равно, наравне' («не можеть отроча точно тещи мужеви» — ребенок не может бежать как мужчина), и 'подобно' («дымъ бо точьно богатьство ищезнеть»).

...*будто лебедушка* — еще один поворот мысли, новое уточнение, которое делается в XVI в. в поисках реальности выражения: как бы лебедушка, и похожа, и не очень похожа. Некая пожелательная модальность, вера в то, что милая... а вдруг и лебедушка тоже?! Словно заклинание в собственной неуверенности: исконно форма *буди то* — повелительно-пожелательное наклонение. «Нѣкие мнять, тако сказаючи за подлинную вещь, что будто они всегда ростуть» (Назиратель, л. 47 об.). Нет уверенности, что это так, но желание, чтобы именно так и было, — налицо.

...*словно лебедушка* — это уже середина XIX в. Такое выражение сводит на нет все помыслы ищущей точного выражения мысли: *словно* — это так говорят (словом), как сказано, а всякий знает, как далеко это может быть от реальности.

Заменой вспомогательного слова человек все дальше отходит от реальности веры в строгий мир действительных фактов, субъект речи всё больше отчуждается от предмета своих размышлений:

како — как — как бы — точно — будто — словно...

Замены путѐм удвоения (*как > как бы*) — не новость для русской ментальности. Это выражение условно-предположительного сравнения, всегда присутствующего в подсознании «на всякий случай». Устаревшие разговорные формулы типа *точно как* у Пушкина, *точно будто* у Добролюбова, *точно бы* у Достоевского, *словно как* у Островского, *словно бы* у Тургенева сохраняют уклончивость подобного сравнения; то же в народной речи: *будто что*, *будтось* и др. (СРНГ, 3), а в XVIII в. таких форм бесконечно много: *словно как*, *как словно* («стоишь как словно пень»), *так словно бы*, *так словно как* и др. Усиление степеней предположительности создает определенное «поле модальности»:

как — точно — бы > как — будто — бы > как — словно— бы.

Столь же важно по справедливости отнестись к тому, что узнал: а верно ли?

С XII в. известны многие книжные слова, выражавшие меру доверия к познанному или услышанному: *верно*, *вправду*, *истинно* и т. д. В XVII в. явились столь же книжные по происхождению — *подлинно*, *правильно*, *действительно*. Писатели XIX в. предпочитают разные: Салтыков-Щедрин — *подлинно*, Гоголь и Тургенев — *правильно*, Лев Толстой — *дей-*

ствительно. Если вдуматься, оттенки разные, смысл каждого выражения «как бы» выдает писателя в его авторском выборе слова. Подобной возможности выбора оттенков выражения в средневековой Руси не было, и в этом — резкое отличие от современного состояния в выражении мысли. Мысль выражалась в самых общих формах модальной оценки, одинаковых для всех говорящих. В древности вера в истинность сказанного столь глубока, что не возникает сомнений, будто истинное и верное могут быть не взаправду, а «понарошке». Потому и слова такие увесистые и непреклонные: *вера, правда, истинна. Точно, как будто* и прочие, их сменявшие, выражают уже сомнение в истинности сказанного, его следует *про-вер-ять*. Все новые формы выражения связаны с обозначением мысли, которая тревожно ищет не только правду в реальности идеи, но и истину в действительности фактов.

Такой же путь развития проходят и словечки, смысл которых состоит в отсылке к чужому слову.

«Освежение» древнего словесного образа происходило постоянно путем подстановки более «понятного» на данный момент корня. Например, в развитии выражений со словами *дѣ-* > *чай* > *скать* (сокращенное от *так сказать*) > *де-скать*, а также отсылками типа *ведь* или частицами *чать*, *знать*, *чуть* и др.

Древнейшей формой, кажется, был остаток старого аориста от глагола *чуяти* — то самое неопределенно общее чутье, которое заменяло древним русичам интуицию и которое современные интеллектуалы, утратившие его, именуют инстинктом. *Чу!* — обрати внимание, не пропусти: «Чу, песня! Знакомые звуки...» — «У них, чу, бычка зарезали...» Междометие в смысле ‘слышь’: не мерещится ли?

Дѣ- — от *дѣяти*, одновременно и ‘говорить’, и ‘касаться’, и ‘делать’. В 987 г. греки призывали князя Владимира принять христианство: «Да аще кто, дѣеть, в нашю вѣру ступит, то паки умеръ въстанет и не умрети ему в вѣки» (Лавр. лет., л. 37) — кто, говорит, нашу веру примет, то после смерти воскреснет. Сокращенная форма *дѣть* значила ‘он говорит’, отсюда частица *де*: и «отвѣтъ чинять: мы де учились у своихъ отцовъ!» — в «Стоглаве» 1551 г.

Вѣдь из формы древнейшего медиального перфекта *вѣдѣ*, сохраненного в древнерусском 1-м лице: *вѣдѣ* не совсем то же, что *вѣмь* (я знаю), тут значение среднего залога (знаю для себя) и результата прошлого действия. *Вѣдѣ* — это целая мысль, которую можно передать так: «я видел (и потому) знаю». Древнерусское слово *вѣдь* ‘чудодейственная сила, колдовство’ дало *вѣдьму*. С конца XV в. форма, сократившись в произношении до *ведь*, стала частицей в значении ‘ведь’, но еще в начале

XII в. очень неопределенно глагольная форма содержала в себе такое значение: «То вѣдѣ яла вы рота, многажды бо ходивши ротѣ воевасте Русскую землю», — упрекал Владимир Мономах половецкого князя за постоянные нарушения дружественных клятв (Лавр. лет., л. 94, 1103 г.). *Вѣдѣ* здесь и «я знаю», и «ведь» (вы ведь клятву давали). Общий смысл частицы — 'согласись, сознайся, признай — пойми!' «Я вѣдь за вдовы твои сталъ!» — восклицал протопоп Аввакум, обиженный несправедливостью Бога к нему.

Самая новая из этих форм — *чаю > чай*, которая восходит к глаголу *чаяти*. Надежда на то, что услышанное — правда. Вводное слово, известное с XVIII в., вносит в высказывание элемент предположительной уверенности ('вероятно, пожалуй'), подчеркивает достоверность сказанного, но с поправкой на возможность. «Я, чай, не дурак-то!» От этой формы возможны как просторечные типа *чать*, так и литературные *невзначай*, *отчаялся* и прочие. «Он сказал — ты слышал?».

Уточняющие отсылки постоянно изменяются. Старое *рѣкъше* 'или' уточняется словом *сирѣчь* 'так сказать'— то ли есть, то ли нет (*и ли*), а теперь иначе: о том г о в о р я т так. «Маротъ, рѣкше сухый» — о месяце марте в языческом именовании «сухой» месяц; «Мартъ, сирѣчь сухый». В XVII в. появляются формы типа *именно*, *а именно*, еще позже, как «перевод» устаревших выражений и *то есть*. То, что прежде выражали словом, а потом именем, стали соотносить с фактом или предметом: то е с т ь (или его нет).

Чем выше семантический уровень уточняющих модальных определений, тем больше в их развитии отражаются содержательные категории ментальности. Таких определений много, ближе к нашему времени они развиваются в большем количестве, но два примера покажут, о чем идет речь.

Изменение смысла в представлении высшей степени проявления качеств исторически происходило в смене форм:

зѣло > гораздо > очюнь > очень.

Были и промежуточные формы типа *вельми*, *весьма*, но они служили восполнением градуального ряда степеней в переходный момент к окончательному закреплению той или иной формы. *Зѣло* соотносится с поведением в деле или в проявлениях предметности: буйность человека, едкость напитка (зелья), резкость силы. Это выражение предметно-вещных качеств. *Гораздо* связано с обозначением звука, голоса, слова в поведении и действии — это этическая характеристика. Слово начинает замещать старые формы выражения не ранее XV в., но скоро переходит в разряд разговорных и даже просторечных, отражая, так сказать, быто-

вую нравственную норму. *Очюнь* появляется в «чувственном» XVII в., но в «рациональном» XVIII в. быстро изменяет форму в *очень*. Степени качеств теперь скорее ощущаются, чем воспринимаются в их натуральном виде (*зѣло*) или как нравственно оцененные (*гораздо*).

Та же содержательная линия заметна и в других преобразованиях слов, например, в выражении напрасных усилий что-либо узнать или понять.

Древняя форма *ашють* (древнерусское *ошуть*) 'напрасно' внутренним смыслом корня указывает на отсутствие какого-то вещного признака (например, рогов у коровы); Древняя Русь этому слову предпочитала другое — *тунѣ*, и уже в словаре XV в. сказано: «*ашють* — *туне*, рекше *даромъ*, так речем». Формы типа *вътще*, *въсуе* и пр. составные выражали не вещное, но нравственное отношение к делу и служили вариантами в градуальной цепочке переходных форм, развивавших новое представление о напрасных трудах, словах или мыслях. Всё это — пустое, ничтожное, в идее просто 'тоска' (*вътъще* и *тъска* общего корня). Конечное выражение — *зря* — соотносится с чувственным восприятием посредством зрения.

Сколько примеров мы ни приводили бы, общая линия смысловых уточнений мысли не изменится: вещность представлений Древней Руси сменяется идеально-нравственными обозначениями Руси средневековой и окончательно формирует современные понятия о том же самом на основе чувственных впечатлений, которые кажутся более точными, чем внешняя форма предмета или идея о нем. *Чутье как общее чувство*, в котором ищут соответствие истине, вытесняет и самый предмет, и его образ. Уж если истинное так абсолютно всеобще — воспринять его можно только самым общим рецептором. А это ***чутье***.

СОВОКУПНОСТЬ МНОЖЕСТВ

Все вещи связаны друг с другом, и узел, связующий их, свят.

Марк Аврелий

Современные представления о «парадигмах», или «системах», средневековому человеку показались бы блажью, лишенной всяких оснований. Он и сам говорил о «схемах» и «типах», т. е. схематизировал и, так сказать, моделировал действительность в соот-

ветствии со своими представлениями о связях и отношениях. Однако идее, в его представлении, могли соответствовать цельные вещи, а никак не их совокупности. В качестве помысленных структур выступал *порядок*, онтологически в е щ и в соотношениях друг с другом, и гносеологически и д е и таких вещей, в свою очередь соотнесенных с совокупностью множеств. Эквивалентом системности являлась собирательность, представленная в особой категории языка, которая почти каждое слово могла представлять как собранность множеств в единстве их качеств (Еселевич, 1976). Мог быть *листъ* в расчлененном и простом своем множестве (*листи / листы*), но могло быть и *листье* в собирательном множестве представлений *листья*, которое и дает своего рода «структурное единство» предметности. То же самое в отношении многих других слов. *Братъ* мог предстать во множестве *брати / браты* (родственники) и в собирательности *братие* и *братия* (друзья).

Язык и его изменения показывают сгущение словесных парадигм в текстах. Перетекание попарных, чисто метонимических сопряжений слов в тексте в градуальные ряды однозначных соответствий вне текста приводило к выстраиванию иерархии и степеней подобия для выделенных из текста слов (Колесов, 1989). Мы уже не раз видели это неуклонное размежевание слов, взаимное их отталкивание друг от друга, выделение в общие линии соотношений согласно общему словесному корню. Всё это долгое время было всего лишь внешним проявлением идеологически важного движения мысли в развивающихся формах языка. Это было неопределенно глубинное, неподвластное никаким приказам движение, направленное развитием мышления в известный исторический момент. Последовательность словесных формул в каждом отдельном тексте представляла *ряд согласно чину* (*при-чинах*) собственного своего жанра, тогда как третье качество, принцип *сана*, вносит новое измерение текста — согласно стилю, и уже независимо от жанра текста. Именно это измерение создает иерархию градуальных степеней стиля, так что каждое слово попадает в новый поток отношений: не только по с м е ж н о с т и цельных слов, но и по с х о д с т в у общего корня: *стол-ъ = стол-а = стол-у*... Метонимическое мышление развивает из себя мышление метафорическое.

Самый решительный толчок был дан в XV в., и на разборе славянского перевода «Ареопагитик» мы видели направление заданной мысли.

С точки зрения теории коммуникации и языкового общения соотношение двух сомкнутых на «слове» триад в схематическом изобра-

жении линий *умъ — разумъ*, верхней и нижней, выражает соотношение между «говорящим» — Богом и «слушающим» — человеком. На формальном уровне языка и очень приблизительно эта схема представляет своего рода «активную» и «пассивную» грамматики. А тем самым модель, обозначенная в этой условной схеме, оборачивается творческой парадигмой, которая последовательно порождала многие (и действительные, и помысленные) «образы» мира. Само понятие *парадигма* от греч. παραδείγμα, в славянском переводе «Ареопагитик» обозначенное словом *приказнь*, не соответствует современным представлениям о парадигмах. *Приказнь* — это 'ухищрение, хитрость', т. е., по понятиям того времени, высшее искусство, сопряженное со знанием и умением. «Приказни же глаголемъ быти, яже въ Бозѣ сущихъ существо — творная и единѣ преднаставшая словеса, ихже богословие предъпредѣления наречеть... Знаменай убо (заметь), яко приказни наречеть, яже въ Бозѣ сущихъ существотворителная и единнѣ преднаставшая словеса, сирѣчь предопредѣлениа (προορίσμος)» (Ареопагит, с. 533), что комментатор поясняет другим словом: «Яко въ приказни (в примере) да речеться существо убо рещи огня естьство; силу же того просвѣщателное, действо же иже силы накончание, рекше, просвѣщателно и жигущее» (там же, с. 347); «въ приказни» соответствует греч. ἐν ὑποδείγματι 'в образец, в пример', тогда как «парадигма» — образец-подобие, а не просто пример. Современные переводы Ареопагита предлагают соответственно слова *образ* и *пример* (Ареопагитики, 1997, с. 116–117), что вряд ли передает терминологическое значение греческих слов, особенно там, где Дионисий говорит о предопределении как божественной идее, предопределяющей сущность вещей.

Слово *приказнь* воспроизводит греческое представление об «идеях» как образ некой «машины», созидающей такие «хитрые идеи». *Приказни* — это прообразы, которые дают жизнь всему сущему, поскольку бытует представление, что и жизнь начинается лишь с момента называния (номинации). Эта модель представлена парадигмой, которая находится вне действительного мира, она есть акт божественного творения и существует извечно, не познаваемая до конца. У такой парадигмы нет никаких категорий, поскольку категории суть абстракции понятийного уровня, а не заданы в идеальной схеме божественной парадигмы, парадигмы о б р а з о в, т. е. иконических по существу знаков. Греческое слово κατηγορία славянский переводчик передает столь же искусственной калькой с греческого как *оглаголение*, тем самым сохраняя смысл греческого слова ('обвинение'; *огла-*

голити — ‘оговорить, обвинить’) и, конечно, еще не вкладывая в него значений ‘разъяснение’ или ‘обстоятельственное слово’. Позднее латинское *categorica* ‘категорическое предложение’ на Руси перевели близким по смыслу словом *осудъ* ‘осуждение’. *Оглаголание* как «категория» известно в переводах с X в.; например, в текстах «Изборника» 1073 г. κατηγορία — и *оглаголание*, и *прѣродный родъ*, и *пачеродьный родъ* — род всех родов, и всего их (в полном соответствии с Аристотелем) десять.

То, что категория на земле — в разуме, то парадигма в божественном уме. *О-глагол-ание* изречено, *при-каз-нь* помыслена. Первое явлено «телесному оку», второе — «духовному».

Верхняя часть описанной модели выражает блок отвлеченности, идеал и идею, нижняя — блок конкретности, т. е. действительность в действии, жизнь, которая осуществляет идею. Суть развития в формах познания в данном случае состоит в том, что по отношению к нашему времени всё больше внимания уделяется (человеком) блоку конкретности, т. е. действительности множественных проявлений сущего. В частности, проблемы прямой и обратной перспективы в восприятии действительного и реального (отвлеченного) оказываются не вопросом последовательного развития пространственных представлений (как полагают искусствоведы), а проблемой предпочтения одной из двух возможных, существующих одновременно, точек зрения ***на одно и то же***: от *естества* мира к *слову-Логосу* — прямая перспектива (к горизонту сужается), или от *слова-Логоса* к *существу* — перспектива обратная (к горизонту расширяется, поскольку в этом направлении ***идея важнее вещи***). Светское портретное искусство избирает перспективу, противоположную той, что была присуща мастерам иконного дела; для него оказывается важной точка зрения субъекта («естество»), но обратная перспектива тем самым не отвергнута и не уничтожена, она остается символом сакрального изображения, раскрытого навстречу зрителю обнаженностью своей идеи.

Сегодня трудно понять состоявшееся движение мысли, с каким встречает нас XV век. Теперь так свойственно различать субъект и объект, а также разные степени взаимных их отношений. Но схема славянских «Ареопагитик» говорит вполне определенно: объект, т. е. вещь, становится проекцией субъекта — если, конечно, вписать свою «субъективность» в верхний уровень «ума», который и становится мало-помалу ***основным моментом взятия на себя*** того, что прежде приписывалось Богу. Вот это «взятие на себя» боже-

ственных категорий, парадигм и признаков становится содержанием всей последующей истории нашего мышления. Точнее сказать — всей европейской истории мысли. В Европе «Ареопагитики» перевели в XV в.; идея нисхождения единого во множество волновала Николая Кузанского, и тексты его стали одним из источников европейского Возрождения.

Что же касается русского языка, который медленно разворачивал свои категории навстречу новым мыслительным актам, тут верно одно: конкретные проявления глагольных основ как *возвратности*, *переходности* и *пассивности* действия сгустились в родовую для них всех *категорию залога* — и окончательно отделили субъекта речи от объекта в выражении связей между ними; проявления же *определенности*, *предельности* и *совершённости* обобщились в родовой для них всех категории *глагольного вида* и т. д. По требованию *приказней* категории укрупнялись и сводились в родовые типы, с тем чтобы со временем стать надежным средством для усиления и развития мысли.

Одновременно изменялись и тексты.

Жанры древнерусской литературы сами по себе предметно ограничены. «Хождения» описывают путешествия, летописи — битвы, жития — подвиги святых. Каждый жанр представал как отдельная вещь, отраженным светом передавая реальность узко предметных фактов.

Средневековье завершается «Житием» протопопа Аввакума, в котором эти предметные грани *со-быт-ий* в *быт-ьи* и *быт-е* уже разрушены. «Житие» Аввакума одновременно описывает и жизнь человека, который не тщится выдавать себя за святого, и хождение его по мукам, и летопись важных исторических событий, данных с точки зрения незаурядной личности. Теперь не вещный мир диктует выбор жанра и развитие сюжета, но сам человек по свободному выбору своей идеей соединяет все проявления жизни, описывает их со своей субъективной точки зрения.

Это — точка зрения градуальных степеней интенсивности. Жизнь становится интенсивной, насыщенной событиями и многоликой по признакам. Синтез древнерусских жанров дал русский роман, но чуть позже. В русском романе традиции хождений отразились в композиции, житий — проявились в оценке героя, летописей — сказались на объективности описаний. Градуальность жанров сошлась в реализме романа, как сходится разноцветье мира в белом *рас-свете* зари.

ХОТЕТЬ И ВОЛИТЬ

В душевной жизни человека играет большую роль способность его ***хотеть*** *или* ***желать****. В твердом и ясном* ***хочу*** *оказывается сильный характер; в расплывчатом и туманном* ***желаю*** *выражается характер слабый. Но жизнь часто меняет характер и место сильного* ***хочу*** *заменяет робкое* ***желал бы****.*

Анатолий Кони

В отношениях между людьми возникают положения, которые требуют вмешательства желания или даже требовательности лица, каких-то движений воли в любом ее проявлении; латинское слово *modus* и значит 'моду', отчего подобные слова и называются в грамматике модальными.

Применительно к выражению желания древнерусский язык в законченной форме уже разработал полную градацию степеней волеизъявления, которые отчасти строились на основе старых форм наклонения. В отдельных словах этот ряд составляли глаголы *хотѣти* — *волити* (и *довълѣти*) — *желати* и в самом его конце как слабая степень того же волеизъявления, но уже переходящая в другие отношения, *любити*. Все подобные степени имели множество вариантных слов, не менее древних, которые были ничуть не хуже перечисленных здесь, но именно эти глаголы создали законченную градацию средневековой иерархии степеней воления, а все остальные исчезли из активного оборота или изменили свое основное значение, оказавшись ненужными. Оставшиеся глаголы все были общего корня с соответствующими именами, так что стало возможным соотнесение по смыслу — своего рода усиление модальности в каждом отдельном высказывании: *воля* — *довълеетъ*, *хотение* — *надълежитъ*, *желание* — *достоитъ*. За ними скрывается глубокая разница в смысле, столь важная для понимания взаимных отношений между волей, хотением и желанием.

Рассмотрим эти слова.

Все корни, выражавшие модальность пожелания, являются древними, но во многих индоевропейских языках они далеко разошлись по смыслу, потому что из частных и очень конкретных форм пожелания, пришедших из древности, каждый язык впоследствии выстроил свой собственный ряд степеней — от самой робкой надежды до высокомерности повеления.

Багати сохранилось в украинском *бажати* и в диалектном русском *бажить* — чего-то желать. Украинское *бага* «желание» и *забаги* «прихоти» передают старый смысл корня, но есть и более известные слова: *Бог* и *богатъ*, которые восходят к тому же корню. По исконному его значению, сохраненному, в частности, арийскими языками, *багати* — 'стремиться, желать', затем и 'получать надел' в дележе как свою часть, а еще позднее — 'участь' и 'счастье', как следствие чьей-то прихоти.

Волити — хотеть с желанием, даже повелевать, потому что корень тот же: *велѣти*. То, что волят, получают по личному выбору в результате собственного предпочтения, потому что и *довълѣти* — то, что надлежит, принадлежит по праву: *довлеет*.

Желати — тоже хотеть, но с неким оттенком сожаления (*жалѣти*, *желя*), с горестным чувством жалости, с тем самым чувством, которое в русском народе впоследствии и будет восприниматься как любовь и привязанность (*жалеет* — 'любит'). Это уже во многом личное чувство, но оно проявляет себя также и при разделе добра. В 945 г. князь Игорь «пусти дружину свою домови, съ маломъ же дружины возъвратися, *желая* больша имѣнья» — т. е., по существу, жалея, что сразу же, во время полюдья, не отобрал у селян всё их «именье». Когда в «Правде Русской» читаем: «Истьцю личе взяти, а прока ему желѣти, что съ нимъ погыбло», — понимаем смысл такого желания: всё, что пропало — уже не получишь, и о нем — сожаление, понятое как неутоленное желание, между тем как все остальное (*прока*), что сохранилось у ответчика, свободно можно забрать. *Желание* — тихая скорбь по тому, что могло быть твоим, но уже — увы! — тебе недоступно.

Рачити — радеть, снисходить к кому-то в своем пожелании, слово связано с корнем *рѣк-*, *рѣч-*. Это такое желание, которое сопровождается озабоченностью, выраженной и в слове: *желание* и вместе надежда, что сказанное— сбудется. Славянские языки сохранили значение корня 'хочу', но в русском и украинском закрепился вторичный его смысл — желание, сопряженное с заботой: радеть, принимать снисходительно, весьма неохотно.

Напротив, *хотѣти* — охотно, с готовностью 'хватать', привлекая к себе, 'присвоить, принять, овладеть' насильно и навсегда. *Хватать* и *хотеть* одного корня, но и *охота*, *охотный* — также, и *похищать*, и *хищник* — все это разные формы описания одного и того же действия, связанного некогда конкретно со звероловством.

Не будем уяснять себе относительной последовательности появления всех этих слов — сделать это трудно, поскольку они представлены очень старыми формами (даже древнейших глагольных классов, как в

слове *волити*). Все они в исходном своем значении одинаково обозначают конкретные действия человека в родовом обществе, но в момент, в который славян застает уже письменный текст, никаких остатков, во всяком случае — прямых остатков прошлого смысла, эти значения не имели. Глаголы *багати* и *рачити* вообще постепенно отошли на второй план и, сохраняясь в разговорной речи, в письменный текст не попали, потому что к моменту обобщения отмеченной идеи «хотети» они развили слишком много добавочных значений. Остались *вѣлити*, *хотѣти* и *желати*, которые, приспосабливаясь друг к другу, сразу же перераспределили между собой свои значения.

По формальной структуре глагол *желати* выражает состояние, которое, собственно, предшествует действию: робкое пожелание исполнить всё так, как намечено. Желает обычно женщина, потому-то она и *жалеет*, и не уверена в том, что *желание* — сбудется.

Желати — и любить, и заботиться — на это указывают и списки древних переводов («Апостола», «Псалтири», «Пандектов»). Иногда не совсем ясно, о чем речь, о любви или жалости, однако желают всегда чего-то простого, житейского, мирского. «Но чрево мое пища желаеть», — говорит Кирилл Туровский (Кир. Тур., с. 38), играя словами, потому что *желает* и *жадает* — слова, близкие и по смыслу, и по стилю. *Желати* всегда соотносится с *жадати*: желать спасения было бы слишком просто и совсем по-земному, поэтому в высказывании: «самъ бо любя ны и жадая нашего спасения» (Пост, с. 8) говорится о Боге: брюхо — *желает*, но Бог — *жадает*: боги *жаждут*. Стилистические оттенки слов имеют каждый свою меру в системе принятых обозначений. По разным спискам «Киевско-Печерского патерика» находим несколько случаев подобной замены глагола *желаше* на *жадаше*; вот один из монахов «желаше бо зело, еже заточену быти ему» (Печ. патер., с. 67)— одному из писцов это выражение показалось зазорным, и он заменил глагол на *жадаше*; не просто хотел, а жаждал, пылал желанием, страстью, изнемогал от мечты — быть замурованным в стену. Только подобное желание и можно исполнить, потому что оно свято.

Глагол *желати*, благодаря внутреннему своему образу, в значениях часто пересекается с другим — *любити*. «Обрете Бога, его же желаеши» (Пандекты, л. 257 об.) — в болгарском варианте *любиши*). *Желать* и *любить* — одно и то же, и подобное смешение слов отражает достаточно древнее соотношение их смыслов.

По форме своей *волити* — глагол «мужской», это каузатив, значение которого заключалось в призыве к действию: *волити* — *стремиться*

в бой, пойти на дело. «Волим под царя московского!» — воскликнули сподвижники Богдана Хмельницкого на Переяславской Раде: велим, а не просим.

«Яко Богу волящю, иду в монастырь», — говорит Феодосий в «Патерике». «Если попустит Бог…». Выражение «Богу волящу» в древней синтаксической конструкции, вынесенной прямо из старославянских текстов, было очень распространено в Древней Руси и попало даже в летописи. Писатели еще в прошлом веке использовали его на правах идиомы, например Тургенев в письмах. Славянская мысль упорно и твердо связывала проявления воли как высшей степени волеизъявления с Богом. *Волити* может лишь Бог, потому что и *воля* — неизбывная сила без границ и без края; правда, иногда и она может быть ограничена, но в таком случае глагол получает знак ограничения — приставку: *изволити*. Потому что *изволить* — предпочесть на основе свободного выбора. Проповедник начала XII в., обращаясь к киевлянам в Софийском соборе, говорит: «Въздыхаю стужаюся, как паче Христа изволисте дьявола, праздники бо его творите, дьяволя» (Еп. Белгор., с. 256). Вчерашние язычники славяне служат еще бесам, своим языческим богам, предпочитая их христианскому Богу. Киевляне «изволили» беса.

Изволити в текстах всегда встречается в особых случаях: *изволить* можно это — другому, одно — паче другого, лучше, *лѣпее*, «от болшаго зла изволити меншее» (Отв. Ио., с. 3), «Изволиша бо неправду, неже глаголати правду» (Кирилл, с. 40), т. е. всегда с каким-то осуждением, потому что «изволяют» обычно не то, что требуется законом или обычаем, а при всем при том — «якоже изволи, тако и бысть» (Жит. Авр. Смол., с. 22), как уныло сообщает автор жития в XII в.

Святополк, захватив престол отца, князя Владимира, сразу же после смерти последнего «изволи волею желание сердца своего» (Чтение, с. 7), т. е. добровольно решился и исполнил свое заветное желание, которое, как выясняется в дальнейшем, было столь же заветным не для него одного. «Изволяют» волей, сердцем — желают.

Изволяют то, что на сердце лежит, что обдумано. В переводах с греческого глагол *изволити* замещает целый ряд слов, общими значениями которых были 'задумать' или 'решить', 'одобрять' или 'хватать', 'высказать' и 'предполагать'. «Не всякоя сладости изволити есть лѣпо» (Пчела, с. 38) — в болгарской редакции глагол заменен на *избирать*, а в греч. оригинале стоит αἱρέσθαι 'овладевать, одобрять, понимать' и 'хватать' — все вместе. Как ни близко к воле Бога то, что «изволяют» люди, — последнее слишком низменно, чтобы быть отвлеченно общим, неземным и истинным; это конкретные проявления воли, ограничен-

ной правом выбора, а сам выбор не очень велик. Только впоследствии, за пределами древнерусской эпохи, смысловой зазор между волею Бога, Его же благоволением и изволением человека будет все расширяться, постепенно достигая невероятных пределов. В Древней Руси небо низко нависает над человеком, и человек слишком близок к Богу, потому и препоручает последнему свою волю. *Изволение* по смыслу слова близко уже к *воле*, но выбрать, как в сказке, можно только одно. Право выбора есть, воли — все-таки нет.

Говорят также, что слова *въсхотети* и *изволити* были в Древней Руси полными синонимами (Михайловская, 1974, с. 238). Это вполне вероятно, однако следует различать оттенки. Приставочные глаголы определенно смягчали исходную категоричность значения, отчасти нейтрализовали противоположности смыслов в сторону некой общей для них модальности. Длинные цепи приставочных слов, как раз ведущих свое начало с Древней Руси, и возникали для того, чтобы ослабить резкие противоположности исходных глагольных основ, породить промежуточные степени иерархических переходов, сложившихся в условиях феодального быта. Исходные основы еще различались строго. Так и *хотѣти* отличалось от *волити*.

Хотѣти по форме своей — итератив, эта основа отражает результат и желания, и воли; может быть, поэтому в настойчивой длительности их проявления и стали использовать данный глагол в качестве связки в составном сказуемом, при причастии или инфинитиве, когда хотели выразить идею будущего времени; в таких формах неизбежно сохранялся оттенок модальности, в те времена вполне еще ощутимый: «На колесницу хощю ити» (Александрия, с. 20) значит и просто ‘пойду’, и ‘выражаю желание пойти’, и ‘нужно’. «Цены не хощу прияти на дому моемь» (Соф., с. 3) значит просто ‘не возьму платы за дом мой’. Будущее таилось во мраке личной модальности и не воспринималось еще в качестве особого времени, поскольку не было заполнено действием и событиями.

Эта исходная модальность глагола, вступающего в грамматическую связь с другим глаголом (в неопределенной форме, без всяких указаний на грамматические категории), еще очень неопределенна, а потому многозначна. В Евангелии от Матфея (16:27) древние переводы давали текст: «Прити бо и м а т ь сынъ человѣчь» — с XII в. в русских списках Евангелия, но также и в других местах (например, в Пчеле) находим иное: «Х о щ е т ь сынъ чловѣчьскый прити» (Пчела, с. 328). «Имеет прийти», «должен прийти», «может прийти», «хочет прийти», — всякая форма годится, потому что каждая из них значит ‘придет’. В разных списках од-

ного и того же текста встречаются замены *хочеть — ищеть — мыслить* (Дурново, 1925, с. 108), *хотя — могы* (Златоструй, л. 55а) при греч. θυναμένη 'набрасывается, кидается'. Кирилл Туровский, обращаясь в молитве к Богородице, восклицает: «Вся бо можеши, елико хощеци!» (Молитвы, л. 182), а в переводе воинских повестей постоянно говорится о том, что хотение связано с волею, обеспечивается ею: «И тъ (тот) вземъ и дасть имъ волю, да сами свое хотѣние испълнять» (Флавий, с. 260) и т. д., «заповеда миръ всѣмъ и волю хотящимъ» (там же, с. 375) и т. д. «Восхощемъ паче гладомъ умрети, ли женою питатись» (Пандекты, л. 236б), — говорят голодные монахи: да лучше помереть, чем поедать женщину, даже если она того заслуживает. «Восхощемъ умрети» — буквально 'умрем', но с тем оттенком модальности, который как раз содержит в себе представление и о желании, и о решимости поступить именно так, а не иначе, «Ихъже ради жити хощещи, тѣхъ ради и умрети не бойся» (Пчела, с. 40) — т. е. ради кого живешь, за тех не страшись и погибнуть. Всё та же двойственность в осмыслении личной воли: и «погибнешь», и «желаешь погибнуть», следовательно, и форма будущего времени, и неуловимая модальность пожелания-предчувствия. Подобные формы древнеславянского языка ученые IX в. назвали формами будущего времени. Вот так активно, в стремительном натиске на предполагаемое действие понимали древние славяне будущее: оно в их руках — как захотим, так и будет!

Сравнивая разные списки и редакции одного и того же текста (например, «Пандекты Никона Черногорца»), мы сталкиваемся с последовательной заменой именно модальных слов. То, что в южнославянских текстах обычно выражается словом *нудитися* — то в русской версии текста передается словом *хотѣти*, что в южнославянском *хотѣти*, то в русском — *тщатися* 'усердно стремиться'. Подобные соотношения выпукло рисуют внутренний образ того *хотѣти*, каким его видели наши предки: стремительное движение под давлением обстоятельств, коллективное желание, потому что само по себе ж е л а н и е слишком лично и всегда определяется конкретными ощущениями отдельного человека. Все тексты, доступные наблюдению и сравнению, согласуются в том, что *хотѣти* значило 'размышлять', приводя в соответствие свое желание с волею Бога; отсюда и перевод греч. βούλομαι 'желать, хотеть' и 'стремиться', предпочитая что-то из многого глаголом *хотѣти*, а иногда и словом *помыслити*.

Волити порождает *волю*, *желати — желание*, но глагол *хотѣти* долго не образовывал формы имени. В русских текстах слово *хотѣние* (известное по южнославянским переводам и раньше) появляется только в конце XIII в. (Материалы, III, с. 1390) и означает и с п о л н е н и е

желания: «Приде князь Михаилъ въ Новгородъ по велицѣ дни, и ради быша новъгородци своему хотѣнию» (Новг. лет., 1229 г.). Смысл вполне ясен — хотенье и есть результат желания, которое проявилось в акте воли. Новгородцы желали Михаила князем — они повелели его призвать — они его получили: хотение их сбылось. Цепь модальных глаголов в порядке свершения устраняла побочные сведения о способах дележа, о разнице в его проявлениях (по слову, делом, в борьбе или как-то иначе), но сохранила указания на три основные последовательности: *желати* — *волити* — *хотѣти*, т. е. задумано — сделано — получено. Так конкретно и вполне практично подошли в Древней Руси к выражению желания в слове, всегда аналитически, самостоятельными по значению глаголами, представляя три основные последовательности в совершении волеизъявления. А там — другая цепочка модальностей, о которой Владимир Соловьев сказал: «Если он взаправду хочет, то и может, а если может, то и должен!»

ЖЕЛАНИЕ И ХОТЕНИЕ

Потому, что же такое человек без желаний, без воли и без хотений, как не штифтик в органном вале?

Федор Достоевский

В иерархии степеней «желания» относительная важность глаголов определялась и теми синтаксическими конструкциями, какие могли образоваться с помощью этих глаголов. Ведь в предложении и оформлялась мысль в своем выражении, опираясь на четкие различительные признаки разных глагольных основ.

Высокая торжественность «дательного самостоятельного» в «Богу волящу», деловитое составное сказуемое в «хощю ити» на фоне совершенного безразличия к контексту у глагола *желати* кажутся странными. Одновременно со степенями общей модальности наши глаголы как будто расположились и в другой иерархический ряд: выражают отношение субъекта речи к объекту высказывания.

Свободное от влияния окрестных слов *желати* полнее выражает субъекта речи, который всегда лишь тот, кто говорит — *я*. Ограниченное некими пределами высказывания *хотѣти* — дальше от такого субъекта, потому что *хотѣти* могу не один я, но и другой член рода,

и все вообще родные вместе со мною — *хотят*. Глагол *волити* в этом ряду еще более удален от лица говорящего, более того — отвлеченность воления ему заказана, эта функция передана Богу, а сам субъект в лучшем случае может только *изволити*. Перед нами обычные степени удаленности: *желати — хотѣти— волити*, т. е. *я — ты — он* или *они*, но скорее все-таки *сей — тот — оный*.

С помощью подобных аналитических средств языка в сознании совершалось важное движение мысли: субъект речи в момент высказывания как бы удаляется от объекта всё дальше, отстраняется от него, «объективируя» его в своем сознании как «не-я». Становится ясным, что не только «я» или, в крайнем случае, еще и «ты» как подобный мне, — не только «мы» существуем на свете; есть еще и другие (и их много), которые также в состоянии проявить свою волю. Ищущей мысли следует закрепить найденное противостояние субъекта и объекта, и она воспользовалась различиями, существующими между глаголами.

«По щучьему велению, по моему хотению», — говорит Емеля, задумывая очередное пожелание. В праславянской древности подобного разложения мысли на две структуры с разными модальными глаголами не могло и быть, она осталась бы непонятной. *Щучье веление* в данном случае и есть *мое хотение*, а о *желании* как о самом нейтральном в этом ряду слове здесь вообще ничего не говорится, формула создается на основе значительных по смыслу слов. Здесь уже различается: как повелела щука и как похотел я сам — это большая разница, но в высказывании *волити* и *хотѣти* сошлись вместе (хотя и в несколько измененной форме — не *волити*, а просто *велети*). Мое хотение и щучье веление в сознании уже несоединимы, поскольку связаны с разными субъектами действия, они разведены, и каждый из них самостоятельным словом выражает свою собственную степень отношения к делу. Произошло раздвоение модальности, уже не направленной, как прежде, одновременно и на субъекта, и на объекта действия. А этот процесс, незаметно совершавшийся в мысли, привел ко многим изменениям в значениях старых слов. Заметнее всего такое изменение на именах существительных; некоторые из них вторичны, потому что образованы с помощью суффиксов от древних глагольных основ (как *хотѣние* от *хотѣти*).

Направленность действия на другого порождает и вторичные значения слов, поскольку возникает желание выразить отношение субъекта к объекту. *Хоть* — 'любимый, любовник' уже в древнейших текстах (Новг. лет., 1137 г.), 'жена; наложница' и т. д.; *хотѣние* — не только желание,

но и любовное желание: *рачение* также любовь и даже страсть, потому что связано с заботой и нежностью в отношении к другому; *рачитель* — ‘любовник’ и ‘поклонник’, вообще ‘заступник’, но первоначально это значение проявляется лишь в переводных текстах, по-видимому, отражая значения слов в оригинале текста. Прежде присущая этим словам «чистая» модальность распалась на новые значения, среди которых для обозначения важны и отношения людей друг к другу, и их положение в обществе, и просто их нравственные признаки, например желание. *Желание* — не просто любовь и забота, но еще и надежда, а также и страстный порыв вожделения: «И вожделение души моей утѣши» (Печ. патер., с. 143) — именно порыв души, а не сердца, как было бы в случае с *изволением*. *Желание* вообще ближе к чувству души, чем к разумному помыслу, который можно обдумать и, обдумав, принять решение, т. е. *изволение*.

Поэтому *желание* — всегда свое, именно это, конкретное и простое, оно может быть *бесстудным* и *окаянным*, но также *несытым* и *желанным*, бесконечным в своих проявлениях, по силе своего движения; церковная литература обычно трактует желания как неистинные, поскольку слишком уж они земные и с Богом, конечно, никак не связаны. Зла, например, *желают*, но — не *хотят*, т. е. к нему стремятся, но сознательно избегают. Вот что можно узнать из старых текстов о помысле желаний.

Желание — вообще не решение, а состояние, близкое к сетованию, в какое обычно впадает человек в момент скорби: вот «месяц, иже превратися им от скорбии к веселию и от желания къ дни доброму» (Есфирь, 9:22); в современном переводе этого текста и стоит не слово *желание*, а *сетование*. Преображение скорби в шумное веселье и горестного сетования в добрый праздник — противоположность слишком разительная, чтобы не понять всей разницы между желанием и радостью. *Желание* — жалость. Оно — влечение, которое под стать и другим неприятным чувствам: «Якоже звѣрь укротимъ, просто ловимъ бываеть, такоже и желанье, и гнѣвъ, и страхъ, и печаль, яже суть душевныя звѣри и ядовитыя, молчаньемъ полагаютъ и силою словесною» (Пчела, с. 202). В этом тексте слово *желание* соответствует греческому ἐπιθυμία ‘влечение’, но также и ‘страсть’, которая может быть одновременно и общим названием для всех остальных страстей, перечисленных здесь, но и особою страстью, которую осуждает церковный писатель, потому что она слишком далеко уводит от Бога (а потому и накладывается наказание — епитимья).

Однако в исходном значении слово *желание* — прежде всего 'любовь', и это всегда подчеркивается сопоставлением обоих слов, например: «Любы и желание, възлюбленнаа любы, и възлюбленное ражжение, имущи духовныа радости» (Жит. Вас. Нов., с. 482). Только такое желание, которое достигает степени любви, согласен христианский писатель, а вслед за ним и славянский переводчик этого текста, почесть за духовную радость. Однако вот и подробность: *любы* — возлюбленная любовь, а *желание*? Желание оказывается подготовкой любви — *возлюбленное же воспламенение*, которое эту духовную любовь распаляет. Ничего удивительного, что уже за хронологическими пределами Древней Руси, с XVI в., такое значение слова *желание* и стало почти основным, в высоком стиле обозначая одну лишь страсть — земную любовь.

Слова *желание* и *похоть* во всех древнейших священных текстах одинаково передают греч. ἐπιθυμία (Ягич, 1889, с. 42) 'желание, влечение, жажда, страсть'. Однако в древнерусском переводе «Пандектов» десятки раз находим слово *желание* всюду, где в болгарской редакции ему соответствует слово *похоть*. Только там, где говорится о благом желании, болгарский текст сохраняет слово *желание*: «сего ради желания блага бывающе в насъ» (Пандекты, л. 284). В других случаях *желание* соотносится со словами *умышление* или *помыселъ* (там же, л. 170 об., 172 об., 209 и др.) — верный признак того, что *желание* и есть помысел чувства, не поддающегося разуму. Напротив, там, где говорится о *самовластномъ разумѣ* (там же, л. 164) или верховном согласии в решениях (там же, л. 305 об.), болгарская редакция в качестве параллели постоянно дает *хотѣние*. Разум и мысль воплощают *хотѣние*, но не *желание* (сердца).

Хотение хуже *желания* — оно определенно душепагубное, плотское, *хотение* может возникнуть: к сладкому меду, к женщине, к людям и землям, ко всему тому, что христианство осуждает. «Болма о страсть свое хотѣние на пищу» (Пчела, с. 288). «Не превращая по хотению сердца своего на плотьское» (Поуч., с. 103). Из многих текстов становится ясным, что: берут — что хотят, велят — что хотят, творят — что хотят, короче, *хотение* обозначает действие, направленное на объект, земной и вполне житейский, а потому и существующий объективно, вне человека, который «хочет». *Хотение* соотнесено и с волею, но *воля* сильнее хотения — она закон. *Воля Божья* в болгарском переводе «Пандектов» многократно заменена словом *хотение* (Пандекты, л. 171, 217, 279 и др.), но там, где речь заходит о «своем» *хотении* — в болгарском тексте последовательно отражено сочетание «своя воля» (там же, л. 164, 170, 255 и др.). «Яко же несть

своего хотѣния держати по воли Божии жити» (там же, л. 283 об.) — так в русском переводе; в болгарском слово *воля* в обоих случаях. Хотенье свое и воля Божья противопоставлены друг другу как идеал и его воплощение, но если *хотѣнье* — дерзкий порыв, то *воля* — настойчивость власти. Даже властитель обладает всего лишь подобием воли; народ говорит царю: «Не наше хотение, но твое изволение» (Георг., с. 30), т. е. подобие высшей воли, *изволение*.

В разных списках «Печерского патерика» обнаруживаем расхождение в смысле тех же слов. В XIII в. «въжделение плотское» может быть заменено словом *хотѣние*, а «въжделение души» — словом *желание*; «уязвися в сердце, въжделению» — *похоть* или *похотение*, но то же желание не само по себе, а со стороны какого-то лица— не *похотение*, а просто *похоть*. Так, не может жена «ни сею прелѣстив на свое желание привлещи некоего же мниха». Такое желание — *похоть* в таком смысле слова, которое оно уже получило к тому времени, хотя в более ранних текстах (и в переводе «Пандектов» также) всегда говорится еще о *желании*, а не о *похоти*: «угаси ярость, престани от неподобна желания» (Пандекты, л. 206 об.).

Таковы отношения между *волею* Бога, *желанием* человека и его же *хотением*. *Хочет* он всё в соответствии с волею Бога, но *желания* его превосходят меру терпимого и возможного, а также дозволенного Богом. *Желание* в христианстве стало приметою низменных страстей человека, достойных епитимии. Человеческие *хотения* епитимии не подлежат, потому что они воплощают Божью *волю*.

Сравним еще высказывание о пьянстве, представленное в древнерусских поучениях из «Измарагда», но прежде прошедшее обработку в переводе «Пчелы» и «Пандектов». «Пьянство въ человѣцехъ самохотное бѣшение» (Поуч., с. 234); в «Изборнике» 1076 г. этому соответствует сочетание «самовольный бѣсъ» (л. 265): «Піянство самовольный бѣсъ: отъ сласти въ душяхъ въражаяся противие — крѣпъкааго страшива показуеть, цѣломудрьнааго блудьника сътворить, правьды не вѣсть, съмыслъ отъемлеть, и яко же вода супротивь есть огню». *Самовольный* — тот же *самовластный*, эти два слова по смыслу не различались.

Тот, кто обладает властью, имеет и волю. Обкатываясь в русских текстах, перевод с греческого постепенно получил свойственную русскому языку форму выражения: пьянство — бешенство, но *самохотьное*, потому что *самовольным*, т. е. свободным, оно быть не может; оно возникает, проявляясь в описанных здесь признаках, как воплощение чьей-то воли — в данном случае воли злой силы, беса. *Самохотьнѣ* и значит *волею*, т. е. самостоятельно (Пандекты, л. 209).

Сравнивая значения всех этих слов: *воля*, *хотение*, *желание*, — отмечаем еще одну особенность взаимных их отношений. Чем отвлеченнее значение слова, тем шире его смысл, тем оно важнее, потому что содержание данного в нем понятия ограничено самыми существенными признаками. Слово *воля* важнее всех прочих, поскольку признаки различения связывают эту форму волеизъявления с самой высокой властью — с Богом. Взаимные отношения степеней «желания» применительно к человеку могут варьироваться.

Разумеется, все зависит от характера человека, в мере его отрешенности от мира. Для Кирилла Туровского слово *хотѣти* слишком мирское, оно облекается в неприглядные ризы бесовского наущения, враждебно автору, смущает его, отталкивает. Обращаясь к Богу, он говорит о своем желании слиться с Ним, в молитве «к ти (к Тебе) бо желаю, къ истинному свѣту и подателю» (Молитвы, л. 102), а Бог всегда предстает перед ним в венце своей верховной воли (*изволилъ*, *изволивый*); я — желаю, Бог — изволяет, но есть еще и третья сила, которая также обладает модальностью воли. Этой третьей силе не остается уже ничего, кроме хотения: «дьяволъ... къ своему хотению нудить мя» (там же, л. 172, 180 об.). *Желание* — это рвение, идущее от сердца, и выше нет ничего, если желание полностью вытесняет *хотение*, мирское и сладостное, потому что с утратой хотения желание скорее сольется с божественной волею, а это и есть радость.

Символическое распределение «функций» модальных глаголов также выразительно показывает взаимные связи между ними; все то же *желати* — *волити* — и *хотѣти*, но с неким изломом в иерархии: *волить* и *желать*, и только после всего — *хотеть*.

ДОСТОЙНОЕ ПОДОБАЕТ, НАДОБНОЕ ГОДИТСЯ

Все, что родится, то и годится; не все годится, что говорится.

Народная мудрость

В Домострое XVI в. выражения типа «подобаеть вѣдати се» или «достоитъ мужу жена своя наказывати» очень часты, но только в тех главах, которые связаны с церковными правилами поведения. В бытовых местах той же книги обычно используют другие без-

личные слова — *пригоже*, или *лучится*, или *надобеть*. На этом основании М. А. Соколова сделала вывод, что первые две формы принадлежали книжному языку и мало употреблялись в бытовом разговоре (Соколова, 1957, с. 15–16). Это интересное наблюдение; и другие источники XV–XVI вв. в распределении слов и их значений еще в совершенной точности отражают более ранние, древнерусские правила употребления слов.

Начнем с самых древних переводов. Какие же слова греческого языка соответствовали славянским *подобаеть* и *достоить*?

Прежде всего ἔνεστι 'предстоять (как равный)' переводилось как *достоить* в «Златоструе»; также πρέπει 'подходит, подобает' (т. е. тоже как 'равный, похожий') — *подобаеть* (Ягич, 1889, с. 66), и обе греческие формы в качестве вариантов дают обычное и, видимо, разговорное *лѣпо есть* (встречается и в зачине «Слова о полку Игореве»). Греческое слово ἄξιος всегда переводилось как *достоинъ*, а в русских переводах оно дано правильно и по своему произношению — «болшие чести достоенъ есть» (Пчела, с. 149); это слово и в греческом, и в славянском обычно сочетается со словом *чьсть* (τιμή), а в поздних редакциях заменяется и словом *подобьнъ* (Ягич, 1889, с. 78); следовательно, не только р а в е н, но совершенно похож, п о д о б е н, полностью соответствует сравниваемому. Сюда же относится и ἱκανός 'достаточный, пригодный', т. е. также вполне удовлетворительный, и это слово переводится как *достоинъ*, даже *доволенъ*, а иногда и просто *сытъ* (там же, с. 89).

Уже из этого ясно, что *достоинъ* — равен чему-то, с т о й т наравне, столь же «честной» в проявлении качеств, как и сравниваемые с ним лицо или предмет. Русское народное *достой* — 'приличие, достоинство' (Даль), очевидно, вторичное, но все-таки русское выражение; да и само слово *достоенъ* — общеславянское и потому древнее. *Достойник* — мастер своего дела, равный другим мастерам. *Достоит* то, что принадлежит равным.

Тем не менее слово *достоинъ* вряд ли было распространено в быту, оно пришло из законодательных актов, уже самых древних, и следует древней традиции употребления: «Законъ судный людемъ», «Кормчие», «Мерила» в своих статьях дают именно это слово и притом с навязчивым постоянством: «достоить судити и испытати» (Закон судн., с. 38) за любое отклонение от закона; такой смысл последовательно сохраняется во всех юридических документах Средневековья. Вместе с тем это — удостоверение достоинства, ранга — сложная иерархия требовала четкой соотнесенности в степенях и чинах и точного знания, «кая равеньства достоить примати» (там же, с. 88).

Поэтому нравственные искания того времени освещены тусклым светом этого слова, уже Феодосий Печерский определил задачу: «Нам же кацѣмь быти достоитъ?» (Феодосий, с. 17). Впоследствии пытливо ищут ответа и на вопрос: что — «достоить ми дѣлати?» (Чтение, с. 23) — что делать? Чему соответствовать?

Круг памятников, отражающих слово *достоить*, определенно церковный, книжный, и вершиной в развитии этого значения слова становится «Киево-Печерский патерик»: с одной стороны, «княже, достоинъ ты смотрити о своем здравии» (Печ. патерик, с. 114), с другой — говорится о служении, подвиге, деле, иначе «не достойнѣ суще таковаго сана» (там же, с. 189), пока не заслужишь «сокровища», «еже намъ достойно» (там же, с. 163). Все древнерусские писатели— и Кирик, и Кирилл, и все Даниилы, и Поликарп,— все предпочитали слово *достоить*, да и летопись поминает его там, где говорится лишь о церковных делах и о власти (Ипат. лет., л. 310, 341 и др.), т. е. является книжным словом. Однако то, что кажется достойным, и само это д о с т о и н с т в о, всегда соотносимое с честью, — уже целиком русское представление, и в жизнь оно вошло не безликим повелением «достоить», а указанием на личную меру ответственности того, кто «достоинъ чести великой» (Соломон, с. 269), так что и принять человека следует— по достоянию: *рабъ* — всегда недостойный, но недостойными сами себя называют и люди, по характеру скромные. В самоуничижении и великий летописец говорит о себе «худый и недостойный азъ рабъ Несторъ» (Печ. патерик, с. 201). Следует быть достойным своего места, чина и поведения, а достоинство это понимается как полное соответствие высшей обязанности, налагаемой небесами. «И бысть же тогда чюдо дивно, — пишет летописец об Александре Невском,— памяти достойно» (Жит. Алекс., с. 9), по достоянию и хвала; то же, что недостойно — то и неприлично. Так и книжное слово *достоиньство* (*dignitas*) постепенно становится русским, отчасти заменяя собою слово *честь*. В XVII в. *достоинство* как социальная, общественная значимость личности — уже вполне понимается (слово употреблено в отношении к князю Лобанову-Ростовскому; СлРЯ, 4, с. 36).

Где в древних переводах, сделанных не на Руси, употреблено *подобаше*, *подобаеть*, — там русские списки иногда ставят *достоить* (Ап. 1, с. 67); выражение вроде следующего: «имъ же подобаеть быти» — вообще иногда употребляется без глагола (Евсеев, 1905, с. 18). В этих местах греческий оригинал дает либо δέι ‘необходимо, следует’, либо χρή ‘нужно, необходимо, должно’, высокая степень понуждения, уже никакого взаимного равенства не предполагающая; форма ἔξεστι — ‘воз-

можно, допустимо', выражая неполное равенство, также переводится словом *подобаеть* (иногда и *достоить*) (Ягич, 1889, с. 64); в качестве вариантов к нему используются не *лѣпо* или еще какие-нибудь положительные по эмоции выражения, а *трѣбѣ*, *дължно*, *нужьно* и др. Всегда совершенно ясно, что именно, кому и каким образом— *подобаеть*: подобает верить в Бога, быть нравственным человеком, *владѣти* своею землею, врученной небесным владыкой, и даже «архиерею подобаеть быть смышлену и умну» (Изгой, с. 328), «радоватися и веселитися духовно подобаеть» (Печ. патерик) также, и все это в соответствии с установлениями закона и обычая. Подобает то, что у р о ч н о и делается в свою пору, в свой *с-рок-ъ*.

Наконец, и последнее в этом ряду книжных слов, если ограничиться только известнымм в древнерусском языке: *довълѣеть* — первоначально просто 'довольно, достаточно', еще без всякого значения обязательности или принуждения волею. *Довлеет*, конечно, — высшая степень проявления воли, высшее понуждение вообще. «Довлеет дневи злоба его» — каждому дню надлежит забота его.

Теперь попробуем установить, чем отличались от книжной речи народные формы выражения обязательности.

Книжному *подобаеть* в живом языке соответствовало выражение *надобѣ(ть)*. *Надобно* похоже на *подобно*: происходит в *у-доб-ное* время, приличествует случаю, подходящее дело. То, что требуется в данный момент, и с ним связано как воплощение обязательства. Это сходство не равноправно— оно подчиняет обстоятельствам и потому обладает бóльшей обязательностью. В «Правде Русской» употребляется только это слово, причем с отрицанием: «А женѣ и дѣтемъ не надобѣ» (Пр. Русск., с. 61), «послуси ему не надобѣ» (там же, с. 40) и др. В «Ипатьевской летописи» также довольно часты указания на то, что чего-то «не надобе» (Ипат. лет., л. 230, 236, 237 об. и др.). «А вы мне не надобѣ» — не ко времени, не нужны; тут же *удобь* — 'легко, без усилий', *удобный* — 'удовлетворенный, умеренный, достаточный' — все они передают то же значение легкости, с какой можно сделать дело в удобное время, когда всё — *надобе*.

Слово *нелѣпо* обычно встречается при отрицании: «Нелѣпо ни съ злыми дружитися, ни съ добрыми вражды имети» (Пчела, с. 70). Болгарский вариант текста в этом месте дает «бѣгати длъжно» или «подобаеть», т. е. он сохраняет некий смысл обязательности, тогда как для русского выражения важнее признак красоты, добра, привлекательности.

«Лѣпо ли е[сть] крьстьянину исповѣдовати вазнь?» — вопрошает автор в «Изборнике» 1073 г. (л. 114) — хорошо ли верить в судьбу? Пристойно ли, прилично ли? Идея приличности», соответствия нрав-

ственным отношениям все время вторгается в представление о противоположности между достоинством личности и верховной волей. Пристойность под стать достоинству, но и отличается от последней, поскольку выражена внешне, является подобием и отражением идеала, г о д н о г о для человека. Вот еще одно слово, которое мы поминали выше, относится к проявлениям замыслов Бога — *годѣ*. Во всех древнейших текстах, в том числе и в переводных, *годѣ* толкует о Божьей воле; все, «яко же нѣсть годѣ Богу» (Нил., с. 64), Это слово всегда несет в себе положительный смысл беспредельного пожелания, также связанного с *у-год-ным* временем. *Годѣ* полностью соотносится с *надобѣ* как увязанное со временем действия, но воплощается в *лѣпом*. Прилагательное *приличный* появляется очень поздно на основе слова *прилика* 'пример', но на основе *годѣ* возникает более разговорный вариант *годиться* — он известен с конца XIV в. (Материалы, I, с. 536) и постепенно заменяет старое *лѣпо есть*.

Соберем весь этот ворох близкозначных слов в осмысленный текст. Вот «Сказание о Мамаевом побоище», созданное на излете древнерусской эпохи нашей истории. Дмитрий и Мамай одинаково не свободны в своих действиях, потому что, по представлениям средневекового писателя, оба они осуществляют в о л ю высших сил. Однако между ними есть и различие. Мамая подстрекает дьявол, и все его поведение последовательно окрашено тонами злобной понужденности, он говорит: «Мне убо, царю, д о с т о и т ь победити царя, п о д о б н а себе, то мне п о д о б а е т ь и д о в л е е т ь царьская честь получити» (Сказ. Мам., с. 47), также и взять, «которые грады красные д о в л е ю т нам» (там же, с. 49), и т. д.; слово *подобает*, видимо, попало сюда случайно, в результате многократного переписывания текста, потому что в целом основные формы выражения обязательности в отношении Мамая (*достоит*, *довлеет*) не очень категоричны. Напротив, в отношении Дмитрия десять раз использовано слово *подобаеть*: «то подобаеть ми тръпети» (там же, с. 40), «не подобаеть тебе, государю» (там же, с. 65), «тебе подобает особь стояти... а намъ подобаетъ битися» (там же, с. 68) и др., т. е. 'соответствует, приличествует'. Скрытый смысл этого лексического противопоставления, данного в художественном тексте, заключается в том, что Дмитрию п о д о б а е т действовать в удобное время по д о б р ы м мотивам и потому, очевидно, с успехом, тогда как Мамай о б я з а н, принужден действовать просто ради самого действия и притом в любой момент, который не всегда для него благоприятен. Семантическая и этимологическая связь слов *подобает*, *удобно*, *добро* вполне сознавалась и в XV в. В устах самого Дмитрия *удобь* и *подобает* — еще

слова одного значения: действовать подобает в удобное время, ср. поэтические повторы в словах самого Дмитрия и князя Боброка: «Уже бо время подобно и часъ прииде!» (там же, с. 69), «и мало убо потрърпим до времени подобна» (там же, с. 70), «наше время приспе и часъ подобный прииде!» Кроме Дмитрия и Мамая, больше никто из героев не связан столь явным обязательством на действия — ни союзники, ни священники, ни воины. Необходимость действия, воля к действию — это проявление государства-державы, воплощениями этой идеи являются здесь Дмитрий и Мамай. Именно в их личностях персонифицируется идея обязанности, налагаемой на них саном; то, что *достоит* и *довлеет* Мамаю, Дмитрию просто *подобает*. Когда речь заходит о Боге, т. е. поминается сила, излучающая смысл этих противостояний, употреблено еще одно слово: «как господу годе, тако и будеть» (там же, с. 44) — уже не обязательство, а самовольство верховной власти. Как у г о д н о Богу.

Какими бы сложными и замысловатыми ни были переосмысления древних глагольных корней, но внутренние их образы осознавались, в оригинальных текстах возникали совершенно ясно. Вот «Житие Сергия Радонежского», в котором автор, Епифаний Премудрый, четко различает, «что подобает пръвее въспомянути» (прежде всего вспомнить) — в мысли, или что «достоит яснее рещи» — в слове, «или которая довлеет бесѣда» — в деле (Жит. Сергия, с. 10). Мысль должна быть «подобной», т. е. истинной, слово — «достойным», т. е. стоять на своем месте, а вот всякое дело нужно начинать велением воли. Все эти модальные слова еще различаются своим смыслом — иначе зачем было их множить, употребляя каждый раз в особом контексте?

Развитие смысла всех таких слов идет по общей стезе: от ощущений чувства к утверждению рассудка, а в результате происходит то, что можно было бы назвать «отвердением модальностей». Они всё больше привязаны к определенным ситуациям речи.

Так на протяжении пяти столетий, до начала XV в., в представлении древнерусского автора достоинство окончательно противопоставлено неизбежной надобности. Мамай *достоин* — своей судьбы, Дмитрий же — *подобен*, он равен этой судьбе, он судьбу воплощает. Иерархия отношений определенна и ясна, потому что, начиная с абсолютного *годѣ*, которое не может быть перенесено на человека, все последующие степени оказываются ступенями понижения властного права, от *довлѣеть* через *достоить* до *подобаеть*. То, что есть право и власть для высшей степени, то воспринимается снизу как обязанность на степени низшей. *Довлеетъ* Бог, потому что Он обладатель *воли*. Мамай же *обязан* этой воле, которую он исполняет. Абсолютность слов типа *годѣ*

заключается в их безразличности к субъекту воли — в языческом представлении это просто судьба. *Довълѣеть, достоить, подобаеть* — глаголы и, следовательно, обязаны выражать субъект или объект волеизъявления. Они и делают это, но делают странным образом. Они одновременно и воля, и обязанность, в зависимости от того, на кого обращены в данный момент. Их смысл определяется не значением слова, а положением лица в иерархии. То, что должен я, — то становится волей князя; воля же князя — мое обязательство. Взаимообратимость этих глаголов усиливается их формой: все они употребляются только в форме 3-го лица единственного числа. Именно так выражается отношение к безличной таинственной силе, которая в равной степени правит и моим долгом, и твоим правом.

Приняв все это во внимание, попробуем выявить последовательность в изменениях того словесного образа, с каким наши предки когда-то связывали представления *об об(в)язанности* обязательства. Таких образов два, идущих рядом, возможно, по смыслу и пересекавшихся в какой-то точке прошлого, но все-таки разных: книжная по происхождению *обязательность* и народная, по существу, *обязанность*.

То, что *довълѣеть*, со временем, уже за пределами древнерусской эпохи, постоянно усиливая степени обязательности, породило целую цепочку однозначных ему слов, таких, как *над-лежит, след-ует* и др. — также известные формы неравенства в отношениях между Богом и человеком, у которого нет права на выбор: он просто обязан исполнить ему предназначенное; оно нависает над ним, давит его, довлеет ему и предстоит.

Другой уровень тех же отношений — то, что *достоить*. В известном смысле, это большее равноправие к проявлениям чужой воли, чем *довлѣеть*. Совершенное равенство отражено в глаголе *подобаеть*. Подобие в степенях и равенство в отношениях, хотя бы и чисто внешнего свойства. Разница только в том, что *достоить* может в любой момент обернуться неравенством и зависимостью, тогда как подобие сохраняется неизменным: *по образу и подобию*. Эти два глагола важнее безусловного *довълѣеть*. Потому-то в последующих преобразованиях отношений обязанности *довълѣеть* исчезло стремительно (современное бытовое сознание ощущает этот архаический глагол как «давит», что верно не в семантическом, а в переносно-образном смысле). Не случайно также, что возникли слова, говорящие о д о с т о и н с т в е подчиненного перед лицом начальствующего и о п о д о б и и равных. Но всё, что прежде воспринималось как достоинство и приличие, в конце концов устранилось из этого ряда обозначений, потому что внутренний их смысл не был связан с возникшими в языке отношениями между

обязанностью и необходимостью. Не все необходимое прилично, но и не всё должное обладает достоинством. Чисто личные характеристики достоинства и приличия стали восприниматься как психологически обусловленные свойства, и это препятствовало включению их в модальность долженствования. Должное безразлично к частностям личности. Оно абсолютно, это его свойство последовательно и неуклонно отливалось в обозначениях русского языка.

Другое дело *надобѣть*, которое постепенно утрачивало ненужные в разговорной речи лишние слоги, так что со временем вместо этой глагольной формы мы получили *надобѣ*, *надобно*, *надо* и вошедшее в орбиту его значений *нужно*. *Нужно* определяется *нуждой*, т. е. необходимостью высшего смысла; присоединение *нужи-нужды* к древней *добе* знаменательно как завершение пути, длительного пути формирования четкого знака для выражения ясной силы необходимости. «Надо, Ваня!».

Кроме обязательной краткости формы, народное сознание отличает формы «нужды» еще одним признаком. Это обязательность внутреннего побуждения, нравственное движение самого человека, который испытывает нужду в том, что считается надобным. Оно уже никак не связано с давлением внешних сил; это совесть или иное моральное чувство, выработанное обществом в тяжких страданиях жизни. «Нужно... Надо...». Народное представление о долге совпало с личным чувством обязанности — сделать это и сделать так.

Все книжные слова, хотя и близкие к народным по смыслу, слишком сложны по форме. Они остаются глаголами, не сжимаясь в экспрессивные корневые слова, неопределенные по форме, которая подходит для любого высказывания.

Народное же представление о должном всегда сжимает форму выражения: от *надобеть* до *надо*. И в древности, как мы видели, такие формы были очень краткими, они понимались просто, в связи с ближайшим значением однокоренного им слова. Сначала обязательным считалось то, что привлекательно и красиво (*лѣпо*), затем — обернулось образом-мыслью о том, что верно и истинно (*годѣ*), и, наконец, сосредоточилось на том, что надо, т. е. удобно и выгодно (*надобѣ*, *надо*).

Но самое главное во всех этих поворотах образной мысли все-таки в следующем. По мере развития отношения человека к должному, к тому, чему он обязан, сознание всё чаще покушается на более высокие формы модальности, шаг за шагом отнимая у высших сил свойственные только им возможности понуждения. В конце концов этот долгий путь завершился той ступенью, которая еще и в Древней Руси достойна была лишь богов: г о д и т с я!

ПРЕОБРАЗОВАНИЕ МОДАЛЬНОСТЕЙ

Быть может, вера при чисто психологическом анализе ее окажется познавательною функцией воли.

Сергей Трубецкой

Случайно напав на это суждение русского философа, я крепко задумался. И есть над чем: Средневековье выработало тонкие средства передачи модальностей в тексте, ревниво оберегая мельчайшие волевые уклонения от подлинности в выражении смысла. Модальные ограничители жестко связывали всё изреченное личной оценкой. Познание в вере направлено волей.

В древнеславянском и древнерусском языках были десятки частиц, которые теперь исчезли, и все они выступали во множестве модальных со-значений. Общее направление их смысловых изменений известно: от расплывчатой субъективной оценки высказываемого к строго логической и объективной структуре фразы.

«Частицы заинтересованного лица» становились приметой высокого стиля уже в XII в., но в тексте «Слова о полку Игореве» их еще много, главным образом в цитатах из «попевок» легендарного Бояна (XI в.):

«Что **ми** шумить, что **ми** звенить давеча рано предъ зорями?»

«Тяжко **ти** головы кромѣ плечю — зло **ти** тѣлу кромѣ головы».

В одном случае «заинтересовано» первое лицо, в другом — второе.

«Количественно-уточняющее» *нѣ* встречается в древнейших записях «Новгородской летописи» по Синодальному списку конца XIII в., а в списках XV в. уже заменено: «И убиша ихъ новъгородьци **нѣ** о трьхъ стехъ» — в Комиссионном списке «близь трехъсотъ» (Новг. лет., с. 36, 226, 1180 г.). Исчезая из употребления, частица обретала новую жизнь присоединением других слов; так появились *некто*, *нечто*, *чуть не* (от *чуяти*!). Они же могли расширяться, отзываясь на новые потребности высказывания. Например, становились уступительно-усилительным *понѣ* — встречается в «Правде Русской»; здесь же *зане*, *занеже* в значении ‘хотя’, что известно еще и по словарям XVII в. (у Памвы Берынды «*поне — хотяй, хоть*»). Даниил Заточник скромно признавался (в наиболее древних списках), «аще бо не мудръ есмь, поне мало мудрости срѣтохъ» — поскольку вообще на свете мудрости немного. *Нѣ* могло становиться отрицательно-сравнительным *нѣ-же-ли* (у Владимира Мономаха в его «Поучении») или даже причинным *по-нѣ-же*, которое до-

стоверно известно лишь с конца XIII в., встречается в тексте «Жития Александра Невского» (СлРЯ, 17, с. 50).

Нет смысла перечислять все такие частицы, впоследствии вошедшие в состав союзов, предлогов и наречий. Материально они еще с нами, но в самостоятельном смысле уже не существуют, впаяны в ткань речений на правах остаточных оттенков излагаемой мысли. В течение веков происходило постепенное «снятие» исходного смыслового синкретизма, который уточнялся целью высказывания и многими другими условиями речи. Самые простые частицы могли некогда выражать одновременно несколько метонимически связанных со-значений, указывая и на волю говорящего, и на веру его в справедливость сказанного. Например, частица *же*: «Бяше же некий мужь хромъ и нѣмъ» — здесь одновременно присутствуют значения композиционно начинательное *(вот был некий...)*, логически выделительное (центр высказывания), психологически усилительное и т. п., которые впоследствии стали уточняться с помощью дополнительных приращений, таких как *да же* (усилительно-утвердительно), *ни же* (усилительно-отрицательно), *то же, так же* (отождествительно) и т. д.

Развитие логической категории «отношение» привело к устранению многих модальностей высказывания, поскольку в новых условиях конструирования фразы важнее было выразить не поверхностно личное, нужное только в данный момент личное переживание предметности, а отчужденно внутреннюю сущность обозначенного в суждении качества. Отношение относительно, оно отмечает содержание, а не объем понятия, ему важна не форма, важен смысл.

Отношение п р и н а д л е ж н о с т и уже по-своему выражало некую модальность, связанную с желанием, а развитие относительных и качественных прилагательных в составе самостоятельной части речи повышало уровень отвлеченности признака по мере снятия частных модальностей и распределения их в общем члене предложения.

Уменьшение степеней с о б и р а т е л ь н о с т и также смягчало модальное напряжение высказывания, усиливая при этом степени отвлеченности, т. е. последовательного отчуждения личного чувства от логики поведения объекта, который описывается в суждении.

Усиление п р е д и к а т и в н о с т и высказывания увеличивало смысловое поле «отношения», потому что строгое разграничение в мысли субъекта-мира и предиката-идеи требует логически строгого суждения, как бы впаянного в речевую формулу и тем помогающего мысли обрести свой смысл.

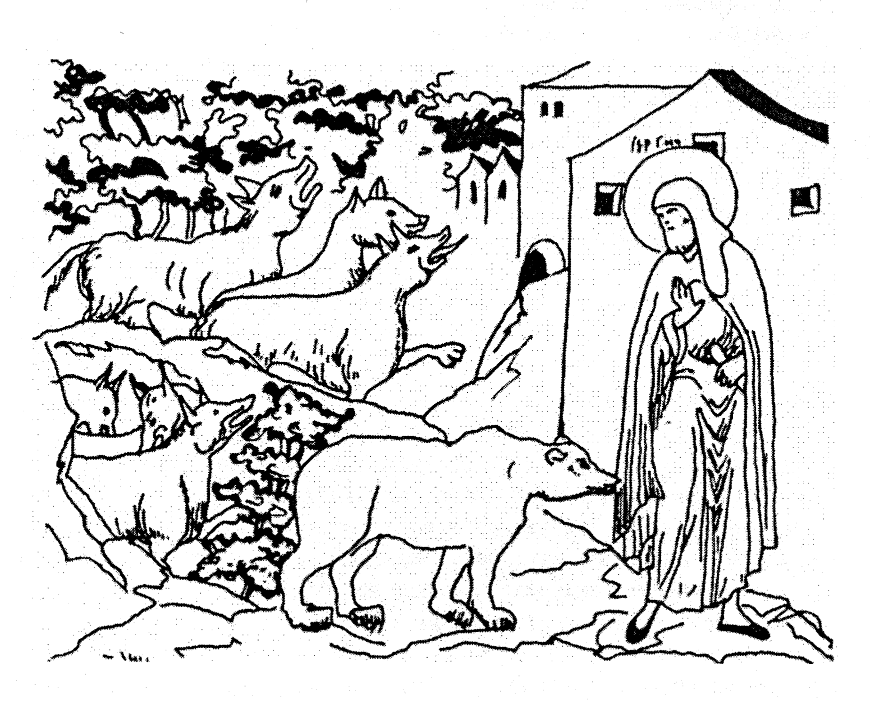
Обобщая сказанное в этой главе о различных модальностях бытия и быта, отметим главное.

Главное состоит в том, что на каждом отрезке истории существовала коренная модальность, которая определяла весь тонус, всю динамику жизни. «Древний и средневековый человек... прежде всего знает, что для того, чтобы хотеть — надо *быть*, быть реальностью и притом среди реальностей, на которые надо опираться: он — глубоко реалистичен и твердо стоит на земле, не в пример человеку новому, считающемуся лишь со своими хотениями и, по необходимости, с ближайшими средствами их осуществления и удовлетворения» (Флоренский 1990, II, с. 59). Б ы т и — основная модальность времен, когда простое выживание являлось важной функцией жизни. Но, как только в сознании созрело представление об их развоенности, *бытие* и *быт* разошлись, в сфере быта наметилось двоение ж е л а н и я и х о т е н и я; мы увидели, какими оттенками наполнены пути к *хотѣти*, как трудно шел человек через *жадати*, *желати*, *имѣти* и др. к заветному *хотѣти*. Чтобы хотеть, необходимо *посмѣти*, и тут в силу вступала удвоенная энергия божественной *мощи* и вполне человеческой *мóчи*, которая поначалу проявлялась во взаимной силе свершения (*пóмочь*, *помощь*), чтобы в конце концов человек заявил гордо: *могу!*

Быть — *хотѣть* — *мочь* — вот движение воли русского человека, освобождавшегося от гнета природы и вериг религии. Жаль только, что одновременно происходило понижение статуса ***воли***, от непререкаемой *воли Божьей* через положительные притязания *вольного* человека — до опущения на уровень *довольного* всем и вся современного обывателя.

Быт и тут сокрушил бытие, а недостойные воспользовались тем, за что положили головы герои прошлого.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ



ЗНАНИЕ

...знание мыслит само себя изнутри.

Алексей Лосев

СЛОВО И ДЕЛО

Символизм и иерархизм — такова формула средневекового мировоззрения, и такова формула всей средневековой культуры.

Петр Бицилли

Тип средневекового мышления неоднократно описывался. Сравнивая то, что известно о западноевропейских особенностях мышления, с древнерусскими данными, мы не найдем каких-либо значительных различий в способе, характере и даже оформлении мысли в ее отношении к знанию.

Однако смысл самого знания и на Руси, и на Западе разительно отличался от современного. Под знанием имели в виду вовсе не обладание какими-либо сведениями, а совсем иное.

Средневековое мышление, утверждает историк европейской культуры, напоминало «детское» восприятие «по кускам»: «Мир в его непосредственной данности воспринимается не как связь устойчивых единств — точек кристаллизации повторных впечатлений... но, так сказать, “по кускам”, по мере того, как эти “куски”, эти осколки мира вступают в поле зрения познающего субъекта»; носитель качества и само качество воспринимаются отдельно, «за каждым его (человека) понятием кроется *предмет»*. «Неспособность к отвлеченному мышлению», своеобразное *недодумывание* объясняется малым числом ассоциаций, наличных в памяти, поскольку образное восприятие мира в его конкретности еще не выработало ***понятия*** о мире; его заменяет общая идея, привнесенная из сакральных текстов. Этот мир состоит «из одних только объектов, не связанных между собой никакими отношениями», «и мира — как целого — не существует, каждая вещь довлеет самой себе». Да и «в мире идей нет места мнениям, личным взглядам: есть только “истины” и “заблуждения”. Всякая истина — догмат, и кто обладает им, может и должен навязать его другому». Словом, «мир не изображали символическим, его таким воспринимали». Разумное и умное четко различались: «Разумное (*rationale*) — это справедливый человек. Умное (*intellectuale*) — ангел...» (Бицил-

ли, 1995, с. 21, 80–81, 87, 89, 124). Рационализм конкретного общения с вещным миром исключает интеллектуальную сферу действия. Ангельского состояния человек еще не достиг— и всячески избегает его достижения.

Семантическое развитие слов, обозначавших умственное напряжение воли в европейских языках, отражает тот уровень, на котором «ум» — всего лишь умение (навык науки); ср. древненемецкое *wizze* 'ratio-разум'.

Другой исследователь Средневековья замечает, что «символ — это предел ментальных возможностей человека того времени». Средневековый человек «находил в целостности своего ***знания*** духовную схему, которой он поверял жизнь и мироздание. Он сознавал свою некомпетентность и не брался судить о том, что выходит за черту его кругозора... Там, где его суждение было недостаточным, он уважал авторитет. Именно благодаря своей ограниченности он бывал мудрым». — И тогда, действительно, не было глупцов в практической деятельности; они появились позже, когда свое личное *понятие* стали воспринимать как единственно верное и справедливое. В те же времена «толковать общие понятия без образной речи невозможно», и потому «любое обобщающее суждение, помимо формулы, может быть выражено только на языке образов» (Хёйзинга, 1992, с. 271, 275, 266, 270).

Специальное исследование научного типа мышления эпохи Средневековья показало его особенности (Гайденко, Смирнов, 1989). Это созерцательность, направленная на вещь, а не на деятельность мысли; абстрактное мышление опирается на книжность — значительна роль текста, который в принципе не должен изменяться. Символизм как мыслительная основа средневекового мировоззрения сохраняется на протяжении всего времени, а основой образования (создания «мыслящих кадров») является риторика, что предполагает риторический стиль мышления: убеждение важнее доказательства. В самом человеке нет ничего устойчивого, прочного и постоянного, он раздирается помыслами, мнениями и впечатлениями; всё обобщающее лежит в Уме Бога — именно этот УМ есть упорядочивающая микрокосм энергия. Всякое значение определяется словом, и обязательно учитываются оба — и слово, и его значение (как предмет и его признак). Принцип тождества представлен как способ объяснения, подобное познается подобным, и потому человек обязательно должен соответствовать объекту познания. Понятийная строгость определения возникает на основе естественного языка и непосредствен-

ного контакта с предметной реальностью: совместно они в состоянии остановить текучесть и многообразие мира. Вербальная культура Средневековья является символизирующей потому, что слово-символ заслоняет мир в обобщениях словом, и нет еще средостения между индивидом-вещью и идеей-родом.

Такая же общая картина знания и мышления рисуется и для Древней Руси.

Мир представлен не в научных понятиях, а символически; мир как целое предстает со страниц авторитетных книг («космическая метафора»), этот мир установлен в иерархии сущностей. Онтологические цели совокупного знания — необходимо раскрыть предельные основания бытия, непосредственно от вещного мира — к «роднейшему роду» всеобщих категорий. Гносеологическая проблематика лежит в подтексте всякого движения мысли; чувство и рассудок одинаково важны в этом деле, но убеждение в истинности важнее, чем система логических доказательств. Сфера знания окрашена этически, а всякое содержание знания представлено синкретично, в слитном сопряжении одновременно и конкретного, и особенного. Сохранение эквиполентности как способа исчисления внешних объектов создает убеждение в том, что добро абсолютно, как и зло, что нет еще того «срединного мира», который поможет нейтрализовать разведенные между землей и небом противоположности этого знания (Мильков, 1988).

Между Словом и Делом разрыв или пропасть. Принятие христианства не сразу давало плоды. Человек стоит на распутье, оглядываясь по сторонам. Одно хорошо и внушает надежду: делая дело, как делал прежде, сможешь найти дорогу даже в густом тумане опрокинутых с небес символов.

ЗНАНИЕ И ВЕРА

Средневековье легковерно.

Петр Бицилли

Противопоставление знания вере неизвестно Древней Руси. Разум и вера восполняют друг друга в процессе познания. *Знати* в разуме и *вѣдати* в вере суть равноценные формы постижения истины, они различались лишь в степенях.

Рациональное и чувственное в познании совместно образуют знание, полученное разумом. Постижение идеального абсолюта, а также истекающей от него истины возможно энергией веры, заключенной в слове.

«Разумное» зависит от «словесного», но и чувственное направлено разумом. Познание нового есть всего лишь углубление в наличное знание. Знание и истина уже даны в божественном Откровении, остается только раскрыть его смысл, заложенный в слове-Логосе.

«Изборник» 1073 г. — энциклопедия раннесредневековой мудрости — хорошо исследован, в том числе и в отношении к проблеме «знание» (Бондарь, 1990; Замалеев, 1987). Тексты этого большого тома много раз переписывали на Руси, они ходили в списках, а по кратким изложениям их учили поколения русских людей. Сорок авторов и более 350 текстов под одним переплетом позволяют сделать общий вывод о том, что могли з н а т ь о философских проблемах в Древней Руси.

В процессе познания «тъчью же умъную мыслью» человек способен управлять миром, потому что «разумѣти Бога» значит прежде всего понимать всё в вере через разум: «разумъ — у человека», человек — это животное разумное, именно Бог наделил его разумом, и потому знание не может существовать в отрыве от нравственности. Познание осуществляется не аналитически на основе собственно явления, а каждый раз как бы «от общего», «сквозь призму религиозной догмы», через христианские постулаты единичные явления или предметы истолковываются по схеме «от абсолютного» как масштаба всего сущего (Бондарь, 1990, с. 40). Это, собственно, не познание, а именно знание, даже скорее «ведение»: движение мысли не вширь и ввысь, а вглубь: тайну наличного символа следует объяснить, а не познать (знание ведь выше познания), и потому совсем не случайно эмоции *страха* и *радости* сопровождают такое углубление в смысл символа.

Подобное познается подобным — потому что это и есть з н а н и е уже известного до того. Таково основное убеждение средневекового человека, полученное из древности, и субъект познания еще не очень отделен от объекта познания. Познание сведено к знанию. Даже абсолютное уже дано, предъявлено, существует вечно. Вот оно: о т к р о в е н и е, которое одновременно с тем задано в развитии мысли. Познание — оно же и знание. «Познавать что-нибудь в мире— значит иметь это в себе», — утверждал Бердяев, а уж он-то разделял многие убеждения средневековых неоплатоников (Бердяев, 1985, с. 188).

Знание от *познания* отличается одним незаметным свойством. Знание прагматично, познание, в сущности, идеально. То, что известно, воплощается в деле, используется в жизни. Познавая новое, мы получаем возможность рациональным, духовным, волевым усилием устремляться к помысленному, еще не обретшему форм, не уложенному в схемы, масштабы и модели. Древняя Русь руководствовалась советами Аристотеля, пропущенными через словесные потоки христианских его толкователей. Но Аристотель, опираясь на вещь, исходя из предметности мира, в своих заключениях стал на твердую почву естественных фактов, вещей и событий. Так развивался жесткий прагматизм строителей «нового мира»; трезвые номиналисты, они и слову-то верят до известных пределов. Их мудрость — в деле.

И логика их столь же «вещно-телесного» свойства. В «Изборнике» 1073 г. отрывки логического трактата: «Нъ нѣсть никоегоже приобштения свѣту къ тьмѣ, — рече апостолъ, — нъ свѣтъ къ свѣту присвоиться и къ правьдьнууму правьдьное, и къ добрууму доброе, и къ нетълѣньнууму нетълѣньное; супротивьное же къ сърodьнууму, то ужичьств има: не бо можеть дубъ добръ плода зъла творити» (Изб. 73, л. 29). Подобное к подобному, но подобное природно-вещное, независимо от того, говорит ли о «вещи» или о ее качествах. «Приобштение» — то же, что и «присвоиться» — ***общее и есть свойство***. Даже «родство» по роду понимается весьма конкретно: *ужичьство* не просто родство по признакам, а скорее наследование по праву родства; у дуба могут быть желуди, и никак иначе. Технология знания ценностей мира представляется более ценным приобретением, чем м е т о д ы познания.

И даже позже, в XV в., убежденность в том, что знание выше познания, остается, хотя теперь уже задаются вопросом («еретики»): откуда же знание, если познания — нет?

Чтобы уяснить себе средневековое содержание «знания», необходимо обсудить общие соображения исторического характера. Без этого трудно понять смысл слов *познание* или *знание*.

Первое соображение таково.

Глаголы *вѣдати* и *знати* соотносились как обозначение уже *у-вид-енного* и, следовательно, наличного знания — и как выражение отсылки к рождению, возникновению нового знания. Следовательно, этимологические *про-образ-ы* данных глагольных корней, очень древних, подсказывают нам распределение «знания». *Вѣдѣти / вѣдати* как более древний по формам глагол, сохранивший много вариантов (в 1-м лице единственного числа и *вѣмь*, и *вѣдаю*, и древний перфект *вѣдѣ*),

передает мысль, которую сегодня мы понимаем как з н а н и е: то, что имеется в наличии, уже полученное и *из-вест-ное*. *Знати* скорее обозначало не знание и не со-знание, а понимание, т. е. добываемое, получаемое знание.

Второе соответствие связано с этим же.

Различие смысла между *вѣд-* и *зна-* сохранялось всегда. Постоянное смысловое отталкивание двух глагольных корней можно описать, например, на противопоставлении имен *съ-вѣсть* и *съ-знание*, *вѣдьма* и *знатокъ*, вообще как противопоставление *оче-вид-ного* и *ид-еи* (ἐίδ-ος — слово того же корня, что и *вид*). Кальки с одного и того же греческого слова συν-ειδ-ός, славянское *съ-вѣс-ть* и латинское *con-scient-ia*, развиваясь параллельно и в разных языках, в XVIII в. дали в русском литературном языке два слова, известные сегодня: *совесть* выражает глубинную духовную силу самопознания, а *сознание* — психологические основания рационального знания (*со-зна-тельности*). Ведьма «знает» тайное— знаток разбирается в обычных вещах, полученных в опыте. То, что очевидно, тоже соотносится со знанием, тогда как идея — это идеальная сущность предвечного.

Третье соображение согласуется с первыми двумя фактами.

Формы, производные от данных глагольных корней, опять-таки различаются по смыслу, сохраняя исконную противоположность. *Повѣдӓти* в древнерусских текстах связано с выражением сообщения, какого-то сведения о ранее неизвестном, сокровенном; это — выражение мысли в слове. *Познати* — это выражение мысли в деле. «Адамъ позна Евву, жену свою» — тут не скажешь «повѣда». Впав в беду, «повѣдимъ убо страшьная» — узнаем и увидим все самое ужасное, о чем и так говорят, да мы не прислушиваемся. То, что «ведают», обычно в будущем или в далеком прошлом, «знают» обычно в настоящем. «Не вѣдаем, братья, град ли от нас плененъ будет, или мы от града», — говорит Даниил Заточник; все это «вѣдомо будеть».

Мы еще вернемся к этим глаголам, как особенно важным, например, в установлении того, почему для обозначения «знака» в древности использовали слово *имя*, и только в Средние века заменили сначала словом *знамя*, а затем и *знакъ* (от *значити*). Возникает предположение, что и понимание Средневековьем з н а н и я (вместо ве́дения) стало естественным результатом — и остатком — древнерусской идеологической системы, которая, собственно, и выработала новую идею положительного знания как свода *с-вед-ений* и *из-вест-ных* данных, уже не нуждавшихся для своего сохранения в постоянном «видении» образов или «слышании» (знать по чужим рассказам).

ТОЧКА ОТСЧЕТА

Для чистого интеллекта... точкой является радикально и абсолютно наименьшее, бесконечно малое.

Ортега-и-Гассет

В 1939 г. вышла в свет книга русского мыслителя и филолога Н. С. Трубецкого «Основы фонологии». Сын и племянник двух выдающихся философов, князь-эмигрант вобрал в свое творчестве многие традиции отечественной науки, а в исследовании, которое по справедливости он считал основным своим трудом, обосновал теоретические основы нового научного направления — структурализма.

Структурализм Н. С. Трубецкой понимал по-русски — как цельность живого в функциональной специализации его частей. Следовательно, ученого интересовали не схематические противоположности «чистых отношений», за которыми исчезает целостность целого, а сущность взаимных связей, воссоздающих (в том числе и в сознании исследователя) такое целое в его постоянном развитии. Структурные связи объекта создаются из противоположностей (оппозиций) на фоне сходств (основание сравнения различных объектов с целью уяснения их сущностных признаков). Именно в этом труде впервые описаны все три классификационных принципа, с помощью которых мысль исследователя или простого наблюдателя может вычленить в объекте структурирующие его сущностные признаки.

Начнем с простых примеров из истории русского языка, с помощью которых можно моделировать относящиеся к теме процессы. Сразу же оговоримся: трудно описывать язык и его проблемы с помощью языка, но еще сложнее описать в понятиях мыслительные процессы сознания. И в том и в другом случае это значит описывать предмет через него самого — исключительно неблагодарная задача, необходимость свершения которой все же ощущается.

Формализация описания поможет избежать некоторых трудностей, возникающих при исполнении этой работы.

В современном русском литературном языке два гласных звука, **о** и **э**, противопоставлены одним признаком: **о** произносится с действием губ (губной гласный **о**), а **е** — без огубления. Первый гласный звук в слове *голова* мы также произносим «похоже на **о**», но это **о** неогубленное, а, следовательно, с нашей точки зрения, и не **о** вовсе; мы воспринимаем его как звук, «похожий на **а**». Есть и другие признаки, которы-

ми гласные ***о*** и ***э*** не совпадают в звучании, но они менее важны: необходимо и достаточно, чтобы эти два гласные различались огубленностью одного из них — лабиализацией. При этом звук ***о*** обладает признаком различения, т. е. является маркированным по данному признаку, а **э** — нет, это противочлен без знака различения. Такая строгая и простая оппозиция носит приватный характер, различает два члена, и потому называется ***привативной*** оппозицией, на основе которой легко выделяется признак различения, в данном случае лабиализация. Только признак лабиализации здесь позволяет различать целые слова, например *небо — нёбо* ([н'э]бо — [н'о]бо).

С XII по XVII в. мы не смогли бы обнаружить столь строгого противопоставления двух звуков, в ряду средних по образованию гласных их было не два, а много. По знакам письменного текста мы знаем о существовании по крайней мере еще двух, переходных от **э** к **о**, гласных — **ь** и *ѣ* («ерь» и «ять»), а в некоторых диалектах был гласный, почти похожий на **у** (огубленный напряженный гласный **ô**), сохранялся в некоторых словах и древний гласный **ъ** (произносился очень кратко, как теперь произносится первый гласный в слове *голова*). На пути от **э** к ***о*** находилось множество промежуточных звучаний с разной степенью лабиализации и разной продвинутостью корпуса языка вперед и вверх. И все эти звуки были значимы в определенных позициях, различали слова и их формы; смешивать их друг с другом значило бы не понять устной речи представителя другого местного говора.

Не будем вдаваться в тонкости фонологического описания, отметим главное: с XII по XVII в. у русских гласных (у согласных звуков тоже) не было никаких привативных противопоставлений, а общая сумма всех звуковых различителей слов представляла собою предельные цепочки звуков (слева направо и сверху вниз по образованию), которые отличались постепенным переходом по тембру или звучности, так что на пути от одной противоположности к другой (между **о** и **е**) возникали с т е п е н и приближения к крайнему члену оппозиции. Фонемы ряда /**ê — э — ь — е° — о — ô**/ в звучании представали рядом /***ê — э — о — ô***/. Эти степени, а точнее «градусы» качеств в общей звуковой цепочке дают и название самой оппозиции: ***градуальные***.

Если бы мы пожелали углубиться в еще более отдаленные времена, за пределы XII в., то нашли бы другую систему взаимных соответствий между гласными звуками, древнейшую из известных нам славянских систем. В той системе гласные снова оказываются противопоставленными по парам, но принцип противопоставления совершенно иной, чем у привативной оппозиции [– **э** // + **о**]. Те же самые ***е*** и ***о*** были противо-

поставлены друг другу таким образом, что смыслоразличительными (вот что важно!) оказывались сразу два признака: лабиализация выделяет **о** в противопоставлении к **е**, а передний ряд образования гласного **е** выделяет его из числа гласных непереднего ряда. Каждый гласный отмечен каким-то признаком выделения, но они — разные:

передний ряд	+	–	
	э	**о**	
	–	+	лабиализация.

Оба члена противопоставления р а в н о ц е н н ы, поскольку у каждого из них есть «свой плюс»; такая оппозиция и называется ***эквиполентной***, от *экви* ‘равно’ (лат. *aequus*) и *полентный* ‘ценный’ (лат. *polleo* ‘цениться; иметь силу, значение’). В этой системе все гласные разбиты по парам, и каждый раз, когда какой-нибудь из них вступает в отношение к любому другому — это отношение строится по принципу равноценности обоих противочленов. Скажем, **о** противопоставлен **а** лабиализацией, тогда как сам гласный **а** оказывается «диффузным», т. е. выделяется сильным раствором рта, и т. д.

Если бы мы пожелали оценить степень системности всех трех моделей, представляемых нам историей в одном и том же — русском — языке, то нашли бы, что эквиполентность менее всего системна, ибо тут каждый звук представлен как бы сам по себе — каждый из них имеет свой признак различения и по существу мог бы организовать говорение без помощи других гласных. Так когда-то и было: в древнейшем человеческом «языке» был всего один гласный — типа нашего ***а***, и высказывание строилось путем присоединения к этому «звуку звуков» различных согласных. Древнеславянский язык, обладая многими гласными (до двенадцати, если не учитывать нескольких типов ударения), еще сохранял связь с соседними согласными звуками; произношение гласных определялось и тем, какой согласный находится по соседству.

Градуальность уже более системна, поскольку на первое место выходят признаки сходства, объединяющие целую серию одномерных звуков. Например, признак ряда (передний — задний) или признак подъема (верхний — нижний). В этой системе гласные выходят из подчинения согласным, становятся более свободными и согласуют свои качества с другими гласными; это повышает системность системы, т. е. создает более строгую связь между автономными в контексте гласными звуками (а у согласных — свои системы).

Привативная оппозиция окончательно формирует четкую систему противопоставлений, поскольку образуется иерархия всех гласных русского языка. Одни из них имеют два признака различения и не сокращаются в речи (**у**), другие по одному (**а**, **ы**, **о**) и потому могут смешиваться друг с другом в безударной позиции (слово *голова* мы произносим как бы [*гылава*]), а третьи — ни одного (**э**), и потому являются самыми слабыми в системе.

Казалось бы, ничего не изменилось во взаимных отношениях между гласными **о** и **е** в течение последнего тысячелетия, они сохраняются. Однако как элементы с и с т е м ы они постоянно изменялись и в древности формировали совершенно иной тип произношения, чем сегодня. Достаточно сказать, что исконный гласный *э* сохранился мало, зато с этим гласным совпали прежде самостоятельные фонемы, которые изображались буквами «ять» и «ер» (мягкий знак).

Таков первый пример, связанный со звуками. Звуки же, помогая различать слова и их формы, сами никаким значением не обладали и не обладают.

Отчетливее всего смена классификационных принципов проявляется в терминологии. Термины отражают уровень категориального освоения мира, отсюда столь быстрая реакция на всякое изменение в восприятии внешнего мира.

Четкое привативное противопоставление современной грамматики: *гласный* — *согласный*, с подчинением согласного гласному, обогащается еще одним классификационным принципом, характерным для науки Нового времени. Конкретные видовые понятия подчиняются общему для них родовому, в данном случае следует сказать: *гласный* — *звук*, но и *согласный* — *звук*. Если отвлечься от более общих значений слова *звук*, терминологически это слово не будет воспринято без уточнения прилагательным, ведь слово *звук* используется и другими науками, например в физике. Более того, именно в физике XVIII в. это слово и стало термином, к началу XIX в. попав и в грамматическую терминологию. До того все было иначе.

В эпоху Средневековья прослеживается парная (бинарная) эквиполентная оппозиция *гласъ* — *звукъ*, т. е. гласный и согласный; два равноценных видовых понятия, не объединенных общностью родового отношения и притом конкретно определенные: они вещны. То, что «голосит», имеет голос, который обладает признаками тона, протяженности, интенсивности и т. д. — это *гласъ*, мелодия. То, что шумит, «звучит», не имеет признаков гласности — просто *звукъ*, как *звякъ* (слова общего корня). Звук может быть *военный*, *грозный*, *пресильный*, *оружный*, *ужасный* — он издается во время боя, в драке, в сваре и т. д. Звук — это шум, и ничего более.

Есть еще одно слово, тоже общего корня со словом *звукъ* — *звонъ*. Первоначально оба слова имели общее значение: *звонъ* звенит, *звукъ* звякает. Колокольный звон мелодичен, звуки боя — нет. На протяжении XVIII в. церковно-книжное слово *гласъ* часто использовали как синоним русского *звонъ*, оба слова обозначали «гласный звук». Помимо того, слово *звонъ* сохраняло множество смежных значений того же общего смысла, в частности *звонъ* — это еще и слог; не гласный отдельно от согласного, а их сочетание, составляющее фонетический слог.

Так создалась новая оппозиция, которую определенно можно описать по текстам XVIII в., хотя идея подобной оппозиции могла прийти из XVII в., а то и более ранних. Это была градуальная оппозиция, совмещавшая в себе сразу признаки слога и признаки отдельных звуков, которые составляли такой слог: *гласъ* — *звонъ* — *звукъ*. «Говорить по звонам» — говорить по слогам.

Из трех слов среднее не годится в качестве термина: у него много расхожих бытовых со-значений. Третье кажется более удачным, оно столь же конкретно по смыслу, однако в точных науках уже выработалось особое к нему отношение как к научному термину. Слово *гласъ* совсем хорошо. Поскольку это церковнославянская форма высокого стиля, она подходит для использования в качестве термина. Осталось преобразовать взаимные отношения между этими словами — что и происходит в «век рационализма», в XVIII в. Видовое наименование использует корень *глас-*, родовое — корень *звук-*.

Так постепенно, уже известным нам перемещением внимания с одного признака различения на другой, происходило терминологическое обогащение смыслом давно известных славянских слов. Еще в грамматиках XIV в. встречаем мы термин *гласъ* в значении ‘звук речи’, но в то время это не термин, а скорее описание. Введением все новых слов с близким значением, путем создания сменяющих друг друга оппозиций, подстановкой одного другим, последовательными правилами выбора наиболее ценного определения коллективное мышление народа фиксирует основные этапы постижения сути явлений, в данном случае основных элементов звучащей, т. е. устной речи, в корне отличной от речи письменной. Отдаление друг от друга письменной и устной форм речи точно соответствует столь же взаимному отчуждению согласных и гласных звуков. Удвоение сущностей происходит на фоне усложнявшейся социальной и культурной структуры общества; связи между ними несомненны, но трудно сказать, что важнее: развитие мысли, которая настойчиво ищет материальных меток, за которые можно зацепиться, закрепляя этапы своего продвижения вперед, или изменения языка, кото-

рые неожиданным поворотом значений, смыслов или форм, новыми комбинациями наличных языковых средств дают возможность для материализации мысли. По-видимому, верно и то и другое, но в разные времена на первый план выходит то или это. В Новое время, несомненно, ведет мысль, язык чуть-чуть отстает от движения мысли, способной ныне «витать в облаках» почище того, что было во времена «Слова о полку Игореве». Но до эпохи развития сознательно культивируемой (отвлеченной) мысли дело обстояло иначе. Интеллектуальное развитие общественного сознания тогда несомненно определялось развитием категорий родного языка.

Такова последовательность в развитии классификационных принципов исчисления объектов, познаваемых в мысли и используемых в деятельности: равноценность эквиполентности > степени градуальности > логически строгая привативность, способствующая выделению одного-единственного признака различения. Мир усложнялся не сам по себе, но в мыслительных возможностях человека, овладевавшего словом.

СТЕПЕНИ ПРИЗНАКА

Известно также, что во всем бывают ступени, существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием... между Богом и Ничто.

Готфрид Лейбниц

Самый простой способ идентификации вещи, попавшей в поле нашего зрения, — сравнить ее с другой вещью того же рода. Тогда легко увидеть, чем мужчина отличается от женщины, верх от низа, земля от неба и т. д. «Вещь» предстает в своей цельности, в совокупности всех своих признаков, понимается индивидуально во всей своей конкретности. В мысли оказывается не сама вещь, а только ее образ, представление о ней. Но таким образом ею можно воспользоваться, например, в магическом обряде «наведения порчи» или вдохновить на битву. Таково языческое понимание классификации вещного мира путем попарного сравнения «тел» общего основания. Мужчина и

женщина — совместно «человек», верх и низ совместно — это пространство и простор и т. д. Сравнить мужчину с верхом, а женщину с небом невозможно в архаической системе ценностей, по своим реальным признакам эти категории не совпадают друг с другом.

Древнерусская эпоха времен христианизации и долго после того, почти до конца XIV в., — это время господства эквиполентной оппозиции, обусловившей многие особенности нашей истории и культуры. Такая мыслительная структура сознания не раз описана (Иванов, Топоров, 1965).

Однако следы такого представления в мире эквиполентности сохраняются и в жизненных ситуациях (в быту), и в мысли, и в языке. Особенно язык наполнен остатками прошлого, которые мы не всегда осознаем, однако незаметно для себя используем. Например, говоря о том, что «это крупный ученый», и тут же — «очень мелкая крупа», не замечаем, что высказываем взаимопротиворечивые суждения: «этот ученый мелок», «это крупная крупа». *Энантиосемия*, слова с взаимообратимым смыслом, наполняют нашу речь, иногда разрушая строгую логику высказывания. «Любопытный парень» — любопытен для меня как предмет изучения или же — любознательный сам по себе?

Более совершенный аналитический принцип членения объектов вырабатывался в христианской среде. Напряженные поиски мысли увенчались успехом, уже ясны взаимные отношения между видом и родом, между понятием и символом, между суждением и речением, между частью и целым, между качеством и свойством, между субъектом и предикатом, так что на их противоположностях становятся заметны проявления сущности, бытия и прочих отвлеченных категорий.

И тогда эквиполентность осознается как слишком механистичное средство, которое, отражая парные противоположности на вещном уровне, не раскрывает их внутренних противоречий, существующих на уровне вечном. Слишком материальны и частны сопряжения равноценных вещей, чтобы усилием мысли стало возможным проникнуть в их суть, невидимую глазом.

Современному ребенку не нужно растолковывать понятие слабости обязательным противопоставлением силе; современный человек каждое новое для него понятие осознает в связи с известными ему предметами, лицами, действиями, — принципиально иначе, чем древний язычник эпохи мифологического мышления, когда «свет» не был понятен вне противоположности к «тьме». Свет и тьма противопоставлены друг другу и воспринимались как равнозначные, одинаково существующие, несводимые друг к другу сущности.

Они объяснялись одно через другое.

Разрыв энантиосемии, семантическое разрушение слов с противоположными значениями в одном корне, стало возможным в связи с изменением отношения к самой противоположности. Теперь важно узнать не то, что «расположено напротив», а — что внутри, что именно различает две вещи. Парные оппозиции основаны на образном мышлении, потому что лишь в мышлении, как и в природе, им отражаемой, противоречия нет, а есть — противоположность. Новые стремления возникают в смелой попытке познать внутреннее противоречие между уже сопряженными в сознании предметами вещного мира.

Так, при восприятии света и тьмы выяснилось, что «свет» — родовое понятие, которое может стать таковым лишь при условии, что говорят о разных градациях освещения. Тогда и тьма предстанет всего лишь отсутствием света, т. е. столь же определенной (но конечной) стадией постепенного уменьшения света. Градуальность позволяет открыть, что в основе света заложено тоже универсальное свойство членения по степеням, по переходам от большего к меньшему.

Несовместимость сравниваемых в эквиполентности цельных вещей сменилась возможностью мысленно проникать в тайну средних ступеней, наблюдению не подлежащих; именно там, в сердцевине «вещи», ожидали найти «причину», суть, самую сущность различия. Градуальные оппозиции основаны на образном мышлении, уже обогащенном представлением о чем-то ином, присутствующем только в мысли, только в мысли о возможном. Стало возможным мыслить о вещах, отсутствующих в данный момент, заменяя их чем-то другим, чаще всего — словом, которое стало с и м в о л о м замещенной вещи.

Градуальность теоретически безгранична; в любом ее проявлении можно выявить множество степеней. Однако практически сразу же в качестве рабочей, вполне достаточной для конкретных операций сознания, избрана была цепочка из трех степеней: тернарные (троичные) оппозиции, известные издавна, были приняты за эталон градуальных исчислений. Три — тот минимум, при котором крайние противоположности нейтрализуются в среднем члене, своими свойствами переходя друг в друга; становится возможным выявить и определить само противоречие. До конца XVII в. этот классификационный принцип оставался основным в теоретической деятельности европейских мыслителей. Даже титаны Возрождения, открывшие новый принцип исчисления объектов, исходили из градуальности, говоря о теоретических основах своего мастерства. Леонардо да Винчи утверждал, например, что между светом и мраком лежит тень, которую нужно рассматривать как уменьшение освещающего света (Лосев, 1998, с. 430).

Христианские мыслители раннего Средневековья еще колебались между эквиполентностью и градуальностью, которую разрабатывали неоплатоники. Каждый раз, в любом произведении отдельно, выбор масштаба сопоставлений зависел от личных свойств характера человека или внешних обстоятельств его жизни. Хорошо известен пример разбора отношений между рабом и господином. Для Боэция (ок. 480–524) это отношение конкретно, практично и целиком эквиполентно в содержательном смысле. Раб невозможен без господина, господин является господином лишь в отношении к рабу (Майоров, 1979, с. 370). Еще выразительнее позиция Аврелия Августина (354–430). В молодости он был язычником и во многом разделял идеи манихейства, основанные на эквиполентном принципе равнозначности (равноценности), например, добра и зла, Бога и дьявола. К концу жизни, в христианском своем проявлении, Августин принципиально иначе понимает взаимное отношение между противоположностями. Он полагает теперь, что существуют известные степени восхождения добра от минимальной (и это — зло) до максимальной, присущей Богу (и это — благо) (Майоров, 1979, с. 301, 318). Это уже проявление градуальности в восприятии объектов.

Можно сказать, что в Европе после V в. окончательно оформился новый принцип научной классификации в языковых формах, сознательное пользование им относится к еще более позднему времени. В силу своей устремленности к диалектике противоречия, внутреннего, отвлеченного, такой принцип способен был пожертвовать реальностью факта-вещи в пользу свойства-сущности. Это его качество также проявилось позднее. Пока же принцип успешно использовали в разработке догмата о Троице или в размышлениях о трехчленности суждения: «субъект — связка — предикат» у Абеляра (1079–1142) (Попов, Стяжкин, 1974, с. 153). Однако не скрываются ли за различием равноценности всего (*эквиполентность*) и иерархии ценностей (*градуальность*) какие-то, мотивирующие сознание, факты трудовой деятельности и жизненного опыта?

Самое главное различие между эквиполентностью и градуальностью в том, что сначала множественность неопределенных объектов наблюдения осознают и выделяют попарно в результате простейшего сопоставления наличных предметов. Но и в своей трудовой деятельности человек выходил в мир (*в чисто поле*, *в свет* и т. д.) один на один без посредников, каждый раз встречая неопределенную множественность объектов, подлежащих осмыслению и определению в слове. И объекты, и сам человек (субъект познания) воспринимались отвлеченно в сво-

их свойствах, но каждый раз конкретно, чувственно, как данность. Отсюда и обоюдная важность обоих сопоставляемых объектов во всей их конкретности, чувственности и конечности.

Это нашло отражение в мировоззренческих представлениях. Множественность языческих богов, каждый из которых отражает определенное свойство предметного мира и воплощен в известной материальной субстанции. Благодаря пониманию равнозначности, каждый из них по функции амбивалентен, подобно двуликому Янусу, обращен и на добро и на зло; поклоняются и доброму и злому божеству, если, конечно, уже возникала этическая их специализация. Неопределенная множественность конкретна и вещественна; древний человек — стихийный материалист.

Трудовая деятельность не охватывает всех граней взаимной связи субъекта с объектом. Эта деятельность представлена двумя полудугами суждения: первая касается субъекта и его действия, вторая действие распространяет на объект. Именно потому, что объект еще равноправен с субъектом, есть ***также один из субъектов***, и в создании суждения об этом еще не подчинен субъекту, общая цепочка суждения не развилась в законченный ряд логически стройной мысли.

Многие факты языка показывают, что современная конструкция предложения, которая отражает логическое суждение, достаточно позднего происхождения. Фраза «отец строит дом» — достижение нового типа мышления, которому предшествовали многие архаические типы. Бывали времена, когда не субъект действия, а именно объект становился основным элементом высказывания (эргативный строй языка). Различные типы безличных предложений сохраняют то же состояние инертности действия со стороны субъекта — простого наблюдателя со стороны. В древнерусском языке множество конструкций с двойными падежами (двойной именительный, двойной винительный, двойной родительный, двойной дательный), у которых падеж субъекта и падеж объекта не подчинены друг другу, а согласуются как равноправные (эквиполентные). Когда Иван Тургенев в частном письме сообщает: «Богу благоволящу приеду по весне», — он использует то самое выражение в «двойном дательном», которое современное сознание подчиняет главному высказыванию: «Если Бог благословит, то весной вернусь».

С системой градуальных оппозиций появляется новое средство познания. Точнее сказать, вообще появляется *средство познания*.

Начать с того, что «третий лишний» самим фактом своего наличия создает неопределенную ситуацию нестабильности, развития, движения. Если в строгий и законченный, сильный по конкретности ряд

включается третий элемент, он нарушает неустойчивое равновесие между двумя основными, сходства или различия которых определялось случайными признаками внешнего наблюдения. Градуальная оппозиция чревата изменениями. Переход от наибольшего к наименьшему, градации качества, поданного в количественном ряду — это поводы для изменений. Здесь крайности — всего лишь повод для включения среднего члена оппозиции, поэтому движение признаков оказывается более важным, чем предметность крайних членов. Вещи как бы ускользают из внимания наблюдателя, в центре внимания оказывается неуловимое по своему качеству изменение. Новый тип отношений обогатил наблюдателя динамическим моментом осмысления связей и, что важнее, он впервые представил к рассмотрению идею с в я з и и о т н о ш е н и я.

Кроме динамичности и формирования идеи отношения новый принцип вел к сближению субъекта познания с объектом, подчиняя второй первому. Идея *иерархии* уже не могла исчезнуть из сознания. С течением времени она давала всё новые и новые формы своего проявления. Трудно проследить зависимость этого приобретения мысли от социально-экономических условий жизни людей, однако ясно, что древний общинно-родовой строй идеей иерархии не обладал: этот строй обретался в парных противопоставлениях конкретных тел и вещей.

Новый классифицирующий принцип обладал несколькими техническими преимуществами.

Сравнивая тяжесть и легкость и понимая их теперь как разные степени тяжести, мы получаем возможность выделить родовое понятие на фоне двух видовых. В качестве родового выступает отмеченный по наибольшей интенсивности и силе признак тяжести. То же касается силы; «сила» — родовое понятие по отношению к силе и слабости, поскольку наличие силы и предельность ее наличия сами по себе — сила. Также светом называется любое проявление света и даже его отсутствие, потому что понятие «свет» объединяет все степени его проявления. Высота становится родовым обозначением степени подъема, поскольку и в прежнем, эквиполентном противопоставлении верха и низа открытым являлся верх, который, в принципе, мог расти сколь угодно много, до бесконечности возвышаясь к небу. Совершенно просто, можно сказать — автоматически, новый способ характеристики свойств и явлений порождает в сознании родовое понятие. Для его обозначения используется слово, уже существовавшее в языке и служившее прежде обозначением одной из противоположностей.

Градуальность по-прежнему конкретна и касается только однокачественных явлений и свойств, даже в крайних пределах своей мыслимой отвлеченности она не может возвыситься до абстракции «широта» или «высота». Уже и для оппозиции ***верх* — *низ*** понадобилось новое слово с отвлеченным по смыслу суффиксом — для обозначения рода: *высота*, а не *верхъ* или *вершина*. Прежде чем в своем развитии мысль двинется дальше, необходимо возникал момент остановки, чтобы сознание могло закрепить достигнутое понимание с помощью специального слова-термина.

Однако всё изменяется, и сам по себе принцип выделения новых признаков, свойств и явлений, данный в градуальной оппозиции, наталкивал на поиски новых средств в познании сущего.

Первоначально безграничная по числу элементов, градуальность ужалась в экономную триаду, в ряд из трех соседних степеней. Это упрощение способствовало точности классификаций, но не всегда удовлетворяло их сути. Высшая степень явления или признака есть в то же время уже д р у г о е по свойствам явление: род в отношении к виду. *Свѣтъ* как 'свет' и как 'свечение' имеют общий знак, что опять-таки затрудняет анализ посредством слова, обрекая мысль на зависимость от сочетания слов.

Но если соединять две крайние точки и рассмотреть их без промежуточной степени, окажется, что свет — это утверждение отмеченного признаком явления, тогда как тьма — отсутствие света. Свет маркирован на фоне тьмы. Формально это возвращение к попарному противопоставлению, но теперь, пройдя испытание градуальностью, сравниваются уже величины не равноценные. Свет и тьма — не в эквиполентной развертке вещей или качеств, поскольку в мысли («мысленно», как постоянно повторяет Кирилл Туровский) одно важнее другого и отмечено признаком, которого нет у противочлена.

Это не парность, а *привативность*.

Строго логический принцип, в котором нашли свое завершение все предпосылки эквиполентности и градуальности. Эквиполентность вернула к паре; градуальность обеспечила признаком различения.

Подобно эквиполентности, привативность определенна: что-то есть и чего-то нет.

Подобно градуальности, привативность иерархична, поскольку один из противочленов рангом ниже другого. К тому же привативная оппозиция и динамична, подобно градуальной, потому что построение многих привативных пар по общему для всех них признаку и распространение его на многие парные противоположности приводят к внутреннему смещению всей системы прежних отношений; следовательно — к их перестройке.

Этот принцип классификации объектов открыт в Новое время. Если оставить в стороне прозрения европейских философов, новый принцип разрабатывался мастерами Возрождения, но окончательно он был осознан только в XVII в., в связи с успехами точных наук. Это — принцип современной науки.

Временами этот принцип заходит слишком далеко, почти забывая о материальных субстратах тех идеальных отношений, которые структурируют мыслимое пространство понятий, но практические нужды быстро возвращают на землю воспарившие было идеи. Привативность помогает углядеть источник возникших противоречий, определить его признаки и приступить к разрешению возникшего противоречия.

Эквиполентность помогала выделять конкретные предметы, данные во всей их конкретности (мужчина — женщина, день — ночь, верх — низ и т. д.). Градуальность вводила в рассмотрение идеи (представления) о вещах, а представить можно вполне фантастические предметы, лица и всякую тварь вообще в бесконечности ее проявлений. Привативность же служит не образу и не символу, но понятию как наиболее строгому и в научном отношении точному содержанию словесного знака. Не чувство-ощущение и не фантазия, а интеллектуально трезвый расчет лежит в основе привативной оппозиции, задача которой — каждое в мире вещей и явлений соотнести с каждым, не оставляя без внимания ничего, и при этом определить как степень их родства, связи и функции, так и признаки, разделяющие их.

Эквиполентность существует в режиме подобий и тождеств, градуальность — сходств и подобий, привативность — сущностных сходств и различий.

Первые принципы выделения минимальных опорных элементов мира в противопоставлении идей-понятий одномерны. Любой факт там дан в тексте, если под текстом разуметь любое следование элементов, имеющих определенный смысл. Для эквиполентности это «текст» мира в его конкретной предметности и сложности, но и реальности также. Для градуальности характер «текста», как он выражается в речи и в мысли, меняется; он может быть разнообразным, может получать причудливые формы в искажении человеческим несовершенным представлением — вплоть до мифа. «Первотекст» порождает множество новых текстов, которые вступают в сложные иерархические отношения друг с другом, усложняя социальную, культурную, бытовую — всякую структуру человеческого бытия порождениями собственных отмысленных состояний и признаков. Градуальность способствует порождению всё новых и новых культурных текстов, но все они, в отличие от древних

мифов, — так или иначе все-таки вариации, степени, оттенки перво-текста. Средневековые тексты создаются на основе старых образцов путем постоянного их расширения и оживления (Колесов, 1989). Духовная культура древности основана на тексте, который правит поведением и сознанием человека, а тот по-прежнему живет в отточенных формулах мифа и, следовательно, в границах текстов, некогда заданных культуре чужою волей. Отсюда и характер средневековой науки: начетничество, но не творчество, толкование старых текстов, а не создание новых на основе принципиально иных структур и содержаний.

Вплоть до осознания привативности как средства познания, возможного в формах языка, нельзя было и помыслить об авторстве текста, об индивидуальном вкладе в творчестве, о новых понятиях вообще. Каждый текст обладал определенной последовательностью элементов, которая и создавала смысловой ряд. В тексте важен смысл, но сами по себе смысловые единицы, создающие текст, находятся в сложных отношениях друг с другом; они сближаются и расходятся согласно принципам, которые мы именуем здесь как эквиполентные или градуальные.

ТРОИЧНОСТЬ СУЩЕГО

Во всем в мире есть опрокинутая,
отраженная троичность.

Николай Бердяев

В градуальности находят многие привлекательные стороны. Конкретность представления содержится в комплексе понятий, что и выражено с помощью слов синкретичного смысла, вобравшего в себя сразу множество, быть может, и несовместимых признаков. Отсюда и энантиосемия с противоположностью значений в одном и том же слове. Кроме физических степеней высоты, силы, света и других свойств внешнего мира, в качестве сопутствующих теперь стали воспринимать (понимать) высоту, силу, свет как духовные или этические категории, никак не связанные с физическими характеристиками их проявления, но тем не менее от них зависящие. Лежащий за пределами этого ряда максимально отвлеченный — символический — смысл становится уже не переносным значением, а полностью определяющим все возможные в дальнейшем со-значения данного слова. Понятый таким образом символ становится идеологически важным образцом, фор-

мой, в которой отливаются все последующие ряды понятий, категорий и свойств. Не случайно средневековые молитвы и некоторые части житийных текстов, переводных и оригинальных, говорят о *Высоте*, *Силе*, *Свете* и т. д. в обращенных к Богу выражениях: «Ты — Сила, Свет, Величие, Высота...» Градуальный принцип дал средневековому мышлению те логические основания мысли, которые определили и обосновали самую главную иерархию известных существ. Это отражено, например, в невинном на первый взгляд отрывке из грамматики XVI в. (Калайдович, 1824, с. 206–207).

Модель строится по триадам, определенным «абсолютными» идеологическими различиями, отмеченными у близкозначных категорий; в качестве примеров, иллюстрирующих эту «парадигму»-образец, можно привести множество фактов, собственно говоря— все факты, с которыми сталкивается человек, в том числе и в области языка (прямая цель грамматического текста):

Что свято	***что посредне***	***отпадшо***
Бог (ангел)	человек	беси
мужской род	средний род	женский род
единственное число	двойственное число	множественное число
имя	причастие	глагол
аорист	имперфект	перфект
(*он бысть*)	(*он бяше*)	(*он — былъ*)

и т. д., но также и этические категории, начиная с самых общих: ***благо — добро — зло***...

Символика слова-понятия достигает крайних пределов. Слово теперь не просто символизировано — оно идеологически насыщенно, его буквально разрывают изнутри неиспользованные возможности символического указания на что-то, что недоступно прямому наблюдению и остроумному сознанию, но что содержится в смысле самого слова и может быть раскрыто, «сказано», т. е. истолковано и донесено для разумения окружающих. Средневековая культура — культ слова, но не простого слова-речи; это слово-мысль, которая воспринимается как столь же реальная, как сама жизнь во всех ее проявлениях. Для варвара-язычника слово — это вещь, для средневекового христианина слово — та же мысль, душа («словесная сила души»), т. е. сама в себе суть в ее законченном виде. Словом можно раскрыть мир, «расколдовать его» — такова власть слова в ряду равных ему или ему подобных культурных приобретений.

В градуальной цепочке качеств и свойств одно заменяет другое и подразумевает, в сущности, весь ряд сразу — в зависимости от ситуации высказывания или в связи с назначением текста. У слова, кажется, вовсе и нет значения — потому что оно полно смысла, а смысл как будто скользит от одной словесной оболочки к другой, постоянно восполняя свою плоть то из одного источника, то из другого. Слово живет лишь в тексте, и целое определяет смысл частей. И двойственность, и срединность, и причастность — одно и то же, и вместе с тем они отличаются друг от друга; может возникнуть положение, когда они разойдутся, сливаясь в градуальности с чем-то иным, уже совершенно посторонним для данного склада мысли. Так и в простой грамматической таблице всё пронизано взаимными связями, и з н а ч и т вовсе не то, чем к а ж е т с я. Всё течет без остановки, в данный ряд могут подключаться сотни других триад, собранных на основе общего признака, и собственное значение каждого его члена тогда подчинится градуальности общего отношения. Например, в той же таблице в качестве исходных (грамматически главных) признаков указаны окончания формы именительного падежа единственного числа: для мужских имен *-ъ* (*столъ*), для имен среднего рода *-о* (*окно*), для имен женского рода *-а* (*жена*). За отвлеченным представлением такого типа кроется нечто большее, чем просто форма. Для средневекового человека не существует формы, отъятой от содержания. Так и здесь: после того как в русском произношении образовалось *аканье* (а случилось это после XIV в.), взаимное расположение звуков, означенных определенными буквами, как раз и соответствовало указанным в приведенной таблице отношениям. Слово *городок* произносилось, как и сегодня произносится в литературной речи (*гърадок*). Одна и та же буква теперь имеет «разное изглашение», а ведь для средневекового мудреца буква важнее звука, потому что буква постоянна, вечна и никогда не заменяется другими (она — культурная *идея*), тогда как звуки то и дело заменяют друг друга, переходят один в другой, «скачут» (они — природно *вещны*). Например, в нашем случае: чем дальше от четкого в произношении подударного слога, в котором проявляет себя тот звук, что «посредне» (*о*), тем ближе к самому высокому и неуловимому, единственно «божественному», тому самому звуку *ъ*, который все же остался в нашей речи как результат редукции безударных гласных, дальше всего отстоящих от природно вещного слога под ударением. Что очевидно — то относится к уровню среднего и не нуждается в истолковании как идея. Потому и о ч е в и д н о, что не нуждается в домысливании идеального. То, что может быть понято прямым

сравнением со средним, — «отпадшо», но все-таки познаваемо наведением на него «символа» среднего. Таково произношение ***а*** в предударном слоге: это *а* — то же *о*, но на своем месте, «отпадшо» от ударения. Что же касается произношения ъ — это уже доступное немногим знание. Сегодня подобная мудрость доступна школьнику младшего класса: безударный гласный он проверяет позицией под ударением, перемещая ударение по словоформам: *городóк — гóрод — огорóд*; следовательно, и писать нужно г*о*р*о*д*о*к. Не то в XVI в., когда не только разные слова одного корня не признавались за близкие, но даже разные формы одного слова считались разными словами: *вина* и *вину* — «речения разные».

Расширяя противоположность ***добро — зло*** высшей степенью ***благо*** и отдаляя ***добро*** на уровень «посредне», автоматически, по правилу данной системы соответствий, делаем *добро* срединным, промежуточным, а следовательно, и двусмысленным. Так, с конца XI в., уже в сочинениях Владимира Мономаха, возникает новое значение этого слова, указывая не только на духовную сущность блага как доброту, но и материальное его проявление — *добро* как имущество, пожитки, вещи, которыми может обладать человек, но только человек. Да и сам по себе человек может *принести добро*, но не *благо*: *добрый человек*.

Причастие обладает свойствами имени, склоняется, и глагола: например, может выступать в предложении как сказуемое, часто заменяя личную форму глагола (теперь сохранилось в качестве деепричастия: *вставъ и рече* — встав, сказал). Ясно, что причастие входит в ряд тех, что «посредне», и сразу же по смыслу своему становится в двусмысленное положение. Являясь заменой обоих крайних членов оппозиции, оказывается вещью без собственной функции. К XVI в. краткие причастия в именительном падеже стали деепричастиями, а полные — превратились в прилагательные. Сравнение русских форм *гремучий, летучий, горячий* и мн. др. с церковнокнижными *гремящий, летящий, горящий* показывает, что в современном литературном языке причастие — форма искусственная, книжная, в устной речи причастия редки, в народных говорах их давно нет.

Все грамматические формы и категории, которые располагались «посредне», постепенно исчезли или исчезают из разговорного языка, сыграв в свое время исторически важную роль. Они фиксировали определенное мыслительное напряжение, в ходе которого воссоздавались важные для современного сознания категории. И причастие, и двойственное число, и средний род, и множество других грамматических средств

необходимы были для развития мысли, и об этом еще пойдет речь. В символической цепочке тернарных противопоставлений то, что «посредне», оказалось «третьим лишним». Только крайности оказались устойчивыми, может быть — потому, что они не являются порождением мятущейся в слове мысли, а представляют собою реальность вещного существования.

Или, быть может, потому еще, что и сам человек как «категория» мысли находился «посредне», по этой причине становясь «двусмысленным существом» (точная характеристика Достоевского).

Необходимость в градуальности возникала всюду, поскольку настороженная мысль средневекового человека что-либо объяснить могла единственно только включением переходного среднего в ряд известных вещей. Вот два простейших примера физических и эстетических представлений того времени.

В древнейших языческих сказаниях месяц представлен в двух проявлениях: он может быть *новый* (или *молодой*) и *ветхий* (или *старый*) (Афанасьев, 1865, I, с. 189, 192). При этом молодой убывает, а старый прибывает, что в принципе противоположно современным представлениям о молодом и старом, но точно соответствует древним понятиям о движении времени: то, что впереди, — уже прошло, было, кончилось. Когда летописец, кончая авторское отступление, говорит «мы же на преднее возвратимся», он высказывает необходимость вернуться вперед, к старому, т. е. назад, к прошлому, которое, согласно этой логике, действительно «растет» в отношении к настоящему. Важно также то, что *новый* и *ветхий* четко противопоставлены, это не просто состояния лунного диска — это два разных месяца, две самостоятельные «вещи», с присущими каждой из них особенностями качеств и действий. Такова древняя эквиполентность, которая части представляет как самостоятельные целостности. Только таким образом тогда и можно было осознать изменение в движении.

В древнерусских христианских поучениях противопоставлены три фазы луны: *молодой — полный — ветхий* месяц. Все фазы луны как чередующиеся м е с я ц ы, которые могут, конечно, представать и как самостоятельные вещи, но в любом случае остаются частями, сознанием уже извлекаемыми от общего, от луны. Градуальный ряд состояний помогает понять, что все явления месяца — всего лишь фазы луны.

Но это не всё.

Для язычника месяц своими проявлениями символизирует (отражает, воплощая) различные пространственные развороты лунного диска; в центре внимания язычника чисто пространственные преобразования,

и лишь косвенным образом они слиты с прочими характеристиками движения луны. Фигура л у н ы, напротив, указывает на течение времени, а ее позиции и некоторые отношения к другим атмосферным явлениям — еще и на причину в изменениях погоды и т. д. Но основным тут является все же пространственная развертка времени. Градуальность же христианского понимания не просто находит средостение между двумя разорванными величинами (которые обретаются в пространстве), но показывает, что в смене явленных ипостасей лунного лика важнее именно движение времени, которое и определяет смену пространственных модификаций.

То же относится к воспроизведению описываемых событий, лиц и явлений в средневековых текстах. Писатель середины XI в. Иларион еще целиком находится в системе языческой эквиполентности. Чтобы быть понятным своим современникам, он прибегает к четким противопоставлениям равноценных явлений и идей: закон и благодать, небо и земля, свет и тьма, и т. д. В середине XII в. другие русские писатели, Климент Смолятич и Кирилл Туровский, уже широко пользуются идеей градуального ряда, понимая его как тройственное согласие близкозначных слов или однородных вещей. Показывая, как собирается народ для встречи въезжающего в Иерусалим Христа, Кирилл строит такой словесный ряд (Кирилл Тур., XIII, с. 410):

Старци быстро шествоваху, *да Богу поклонятся,*
отроци скоро течаху, *да прославят Господа,*
младенци яко крилати, *окрест Исуса паряще, вопияху.*

Каждое слово первого суждения (пять последовательных «представлений») эхом отзывается в соответствующем слове двух последующих, увеличивая интенсивность переживаний. Последовательность слов в дискурсе создает сам текст, но смысл текста обретается в вертикальных соотнесениях ключевых слов. Важный лингвистический термин, давно вышедший за пределы грамматики, парадигма, подходит для описания этой структуры. Парадигма существует в сознании, выражена в словах и служит для возможного расширения текста. Писатель конца XIV — начала XV в. Епифаний Премудрый развил этот способ построения текста — одновременно и звучащего, и читаемого; он строит свои описания таким образом, что в противопоставлениях участвуют сразу несколько, но чаще всего три, сопряженных по конкретному свойству явления, события или лица. Всё это может показаться формальностью буквализма, за которой ничего нет. Это не так. Все отношения вообще формаль-

ны, достаточно посмотреть на современные политические или идеологические установки. Так было всегда. Но почему-то люди придают такое большое значение формальностям символа или ритуала, приписывая им какое-то содержание. Казалось бы, чего особенного в грамматическом распределении прошедших времен, не всё ли равно: *бысть*, *бяше* или *былъ*? Оказывается, нет. В XVII в. староверы яростно сопротивлялись «подмене» таких форм в утверждениях вроде: «Богъ же бысть» — «Богъ бяше». Всего лишь пребывал Он в прошлом («преходящее» *бяше*) или уже окончательно просто был (пребывал), а теперь Его нет («прошедшее» *бысть*)? Чего бы сказать по-русски, выражая идею перфектной формой «Богъ былъ», никак нельзя: форма-то из числа тех, что «отпадшо». Разговорная форма неприменима к Богу. В XVI в. заезжий книжник Максим Грек заточен в монастырские тюрьмы за то, между прочим, что даже Псалтырь перевел на русский язык, освободив песнопения от обветшавших имперфектов и аористов. Вместо них у него обычно перфектные формы, а перфект как раз та глагольная форма, какая в данном случае и нужна. Она выражает результат прошедшего действия, который сохраняется и в настоящий момент. Старинное выражение «Богъ есть былъ» значит, что Бог и был, и есть, и пребудет вовеки.

Еще важнее подобные «формальности» оказались в формировании русской ментальности — языковых форм духовности. Мы обсуждали это в книге «Добро и Зло».

Именно то, что «посредне», для русского человека оказывается неприемлемым и в сфере нравственной жизни. Важны только крайности: или червь — или Бог! «Посредне» как явленность добродетели на контрасте с пороками крайностей неосуществимо в народной этике. Аристотелевская идея «золотой середины» не находит отклика в традиционной русской культуре с манихейской ее закваской. «Расточительство — щедрость — скупость» и прочие схемы Аристотеля, даже в утверждениях его христианских последователей, не закрепили в общинном сознании столь механистичных представлений о щедрости как бытовой прижимистости. Для русского человека *щедрость* — это и есть расточительство в четком его противопоставлении к скупости.

Потому и взывает автор «Алфавита, како которая речь говорити или писати»: «И сего ради, господине, совѣтъ даем тебѣ о Христѣ и молимъ любовь твою, Господа ради — не смѣшай, якожде рѣхъ (как я уже сказал), несмѣсная во всемъ: тщися святость от посреднего и отъ отпадшаго всяко отдѣляти и почитай святость!..» (Калайдович, 1824, с. 206).

ИНОЙ И ДРУГОЙ

...ибо первым он становится лишь потому, что после него приходит другой.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Многие слова из древнего славянского словаря были не только многозначно-синкретичны, но одновременно могли выражать прямо противоположные значения («поляризация значений»). Явление это называется *энантиосемией*. К числу таких слов относится и слово *иной*.

Древний корень слова можно представить таким образом: **jĭn* 'тот же (самый)', 'один и сам по себе', что и оказалось опасным для последующей истории слова. Тот, кто находится вне связи с другими, может быть и *одним*, и *иным*, т. е. совсем другим. Важно только отношение к чему-то другому.

Довольно рано словесный корень получил усилительную наставку **ed-* 'вот, смотри!', «се — так!», которая известна многим родственным языкам: *ед + ин-ъ* дало известное нам слово *единъ* (в русском произношении *одинъ*). Исконное значение корня сохранилось лишь в старых словах: *инорогъ* 'единорог', мифическое существо с единственным бивнем *индрикъ-зверь*, *иногъ* 'гриф', *иночадь* 'однодетная мать', *иноходъ* 'иноходец' (бежит попеременно то правыми, то левыми ногами), *иномысль* 'одинаково мыслящие', *инородъ* (родич общего рода), *инокый* 'единственный' (так называет Бога Иоанн Экзарх) и вообще *инокъ* — монах-отшельник, живущий отдельно от братии в пустыне или в скиту. Прибавление усилительной частицы представление об одиночестве усилило эмфатически, образовалось два разных слова: *одинъ* и *иной*.

С XII в. появляются русские тексты, в которых наш корень получает новое значение — 'другой': *иноплеменники*, *инородцы*, *иностранные*, *иноверные*, *иноязычные* усеивают листы русских летописей. Это — не единственные в своем роде, а просто другие, чем мы сами.

Первые переводы на славянский язык еще знали слово *ино* в значении 'один', но после X в. происходили те изменения в смысле слова, о которых мы сейчас говорим (Ягич, 1884, с. 43). Два греческих слова, в общем отличавшихся друг от друга: ἕτερος 'один (из обоих)', чем-то 'отличный' и даже 'противоположный', и ἄλλος 'другой, следующий', или 'второй, остальной', — стали переводить славянскими словами *иной* или *другой*. Различные переводчики предпочитали то одно, то другое, но в русских переводах до XII в. обычно слово *иной*. В переводе

«Пандектов Никона Черногорца» русскому варианту *иной* в болгарской редакции всегда соответствует слово *другой*; у южных славян с X в. это слово в особом почете. В русских (восточнославянских) переводах слово *другой* употребляется лишь тогда, когда речь заходит о противоположности одного другому; например, о щеке, которая может быть другой в отношении к противоположной, или о стороне, об одном из двух сыновей и т. д. Когда говорится просто о чем-то (ком-то) другом, безотносительно к противоположности, но в какой-то связи или последовательности с нею, употребляется слово *иной*: *иная речь*, *иной чинъ*, *иной день*, или как в тексте «Пандектов» (л. 300): каждый подает, как может, «инъ же четвертину, инъ третину, инъ половину...» — нет даже желания разграничивать последовательность лиц (один, другой, третий) — ведь в данном смысле своего поведения все они равны, представлены в одном и том же качестве.

Если взглянуть на возможные степени противоположностей, указать которые иногда необходимо, прояснится характер «иного».

В русских текстах *иное* противопоставлено *сему*, т. е. самому близкому, что может быть, и никогда дальним — *тому*, *оному* или *овому*. Иное настолько соединено с данным, с *сим*, что непрочные связи близких отношений могут и разорваться при сильном натяжении: «Сию пустити хощеть, а иную пояти» (Александрия, с. 9) — эту жену— прогнать, а данную — взять. В жены берут именно иную, а не другую или некую. Необходимо соблюсти приличия: ведь *иная* всегда одна, и речь заходит о том, что отпущенная на свободу жена будет заменена и н о ю, а не целым гаремом.

Близость «иного» к прочему подчеркивается повторением самого слова: «Не буди ино на сердце, а ино въ устѣхъ», — говорит епископ Лука новгородцам в самом начале XI в. (Лука, с. 223), а в XIII в. митрополит Кирилл: «Ни изъ иного в инъ градъ поставити (епископа)» (Кирилл, с. 90). Здесь указано простое следование, в котором значение имеет только внешнее сходство сравниваемых начал. Подобные лица или предметы перемещаются как равноценные, но вместе с тем особенные. Как идею следования можно понимать и редкие (в переводах XIII в.) сочетания *первый иной* (Флавий), т. е. все то же *инъ — инъ*, потому что *первый* по-прежнему воспринимается как единственный *инъ*. Однако следует заметить: ни разу не встречается сочетание типа «один — иной» — это было бы не просто указанием на следование сходств, но и усилением смысла, что в любом случае оказалось бы излишним, поскольку *одинъ* — это и есть *инъ*. Таким образом, в древнерусском языке *инъ* и *иной* всегда соответствуют греческому ἄλλος ‘другой, последующий, всякий прочий’. Он сам по себе, хотя и стоит в общем ряду себе подобных.

В сущности, нет более точного описания в распределении лиц в родовой общине: каждый одновременно и один, и иной, индивидуально выделен, но социально всё тот же.

Другой же всегда противопоставлен остальным. В законодательных текстах часто встречаются противопоставления *первое — другое*, *одинъ — другой*, *овый — другой*, *оный — другой* и т. д. — самые крайние противоположности, намеренно и четко отделяющие *другого* от *первого*, *одного* и *того*. Не только противопоставление тут важно отметить, но и некое сходство, что позволяет, собственно, и выстроить данный ряд сопоставлений по общему какому-то признаку. «Идеже бо будеть единъ, то не будеть другого» — иначе и не мог бы сказать Иоанн Экзарх в начале X в. Не *иной* или, скажем, *второй*, а только *другой*, потому что в данной противоположности заложено и родство обоих.

Древнерусский автор XI в. говорит об убийстве юных князей Бориса и Глеба, величая их «славною верстою», т. е. равными во всем (хотя годами они различались): «единаго брата» уже погубили — «нъ тъ (Святополк) на другаго посылаеть» убийц (Чтение, с. 11). Образ настолько цельный, братья так близки по всем своим важным признакам, что в разговоре о них всегда говорят об одном и другом, который действительно был «другом» в общем печальном деле: оба погибли от рук старшего брата. Противоположность двух в границах общего особенно заметна в текстах, где такое «общее» указано определенно. «И оттуда есть верста едина вдалѣе до мѣста, идѣже святая Богородица видѣ двои люди, едины смѣющася, а другия плачющася» (Игум. Даниил, с. 62); «Родистася у него два сына: единъ о дву главу, а другый одиной главѣ» (Сказ. Китоврас, с. 258); «Или два друга иметася быти (схватятся драться): единаго же на другаго имет, зло ино раздавит» (Устав Влад.). Люди, сыновья, друзья — их всегда двое, но в их обоюдной противоположности они выступают вполне однозначно и одномерно как один и другой, различаясь степенью общего признака.

Иной и *другой* противопоставлены неявным образом; нет указаний на близость лиц. Монахов кормят в монастыре, и они едят, «иниии же — зелие варено, друзии же — сурово (сырым)» (Печ. патерик, с. 94). Действие лекарств неодинаково: «иному — врачество, другому же — на пакость» (Пандекты, л. 173б). Также не одинаковы иноплеменники: «А инии глаголеть таурмени, а друзии печенези» (Повесть, с. 229), так что и в битве с ними поступают по-разному: «И ту инѣхъ изъимаша, а другия избиша» (Ипат. лет., л. 233, 1190 г.). «Овие бо камениемь поби-

ваеми, а друзии же прѣтираеми» (Феодосий, с. 10), один бежит на ту сторону, а тот — на другую (Александрия, с. 16), «она суть горѣ вознесена, другая же долняя вещи держится» (Клим., с. 122), «и абие (тотчас) устремишася невѣрнии: овии же съ оружиемъ, а друзии съ дрекольемъ» (Жит. Леонт., с. 352) и мн. др.

Лишь в редких случаях подобную последовательность выражения можно понимать как разложение общности на одного и всех прочих, ему последствующих. Обычно это проявляется в текстах, где один действительно одинок: «И възведъ очи свои и видѣ единого бѣса, сѣдяща на свиньи и величающася (гордящегося), а другыа округъ его множество текуще» (Печ. патерик, с. 96) — один противопоставлен многим, всем остальным, бесам. Если вообще нет никакого противопоставления «одному», а речь заходит о всяких других, в летописях говорят просто: «другия избиша», «другия разбегошася», «другие избьены быша». Все остальные, которые еще оставались на месте.

Среди греческих слов, которые переводились с помощью славянского слова *другой*, есть и такие: δεύτερος 'второй' (древнерусские тексты предпочитают слово *второй*, а не *другой*), ἑξῆς 'по порядку, рядом, друг подле друга' (переводится также словами *прочии*, *ближний*), λοιπός 'остальной, остающийся', но также и 'будущий' в общем порядке следования (переводится также словами *другой* и *прочий*). Из сказанного можно заключить, что слова *второй* и *другой* одинаково важны как представляющие тот же признак, хотя, конечно, между ними имеются и различия.

Второй всегда следует за первым и завершает его дело — в этом основное назначение слова *въторой*. Метали жребий — «первый и второй» (Александрия, с. 22), праздновали первое Рождество, а за ним и второе (Соф., с. 262б, 273 об.); вторая молитва после первой (Студ. устав, с. 228), второе страдание после первого (Жит. Вас. Нов., с. 49), второе пришествие состоится, поскольку первое уже было (Пост, с. 11), но это — не Страшный суд, а — конец всему: «Егоже хощеть от васъ истязати въ вторый свой приходъ» (Еп. Белгор., с. 112). За вторым вообще больше нет ничего, потому что это— последнее, что выступает в общем ряду: «Ключится имѣти ми вещь добру ину, по нѣи вторую...» — начинает русский переводчик «Пандектов Никона» (л. 296 об.), а у болгарского редактора этого текста иначе: «другую же послѣднную...». Второе хуже первого уже потому, что оно выступает после первого: нищим «отдамъ добрѣйшая и собѣ держю вторая», т. е. не самые лучшие из своих одежд (там же).

Ясно, что второе противоположно первому, но только первому, а не тому-другому, как в слове *другой*. Это последовательность счета, последовательность реальная, легко измеряемая во времени и в пространстве, но... третьего пока не дано: первым счет начинается, вторым — кончается. То, что первое, — хорошо, все второе — конечно, бренно и потому плохо.

В следовании *иной* — *другой* — *второй* заключен глубокий смысл, скрывающий в себе существенную черту социальной и культурной жизни.

Иной отражает ***разделение*** одного надвое (и я, и не-я) в полном уподоблении одного другому: литовское слово *ìnas* сохранило значение 'действительный, правильный', обе «половины» соответствуют друг другу.

Другой — это друг, т. е. спутник, товарищ на основе ***присоединения*** (кто-то иной, как ты). *Другой* сходен с иным по качеству и, хотя уже отделен от него, но без него немыслим: дружина без князя — не дружина.

Второй — это ведущий далее от иного-первого и другого-друга; древние арийские языки определенно указывают на то, что исходный корень слова *вьторъ* — **vĭ-* — значит 'врозь' — и вперед! Порядковым к имени *дъва* слово стало потому, что после разделения *ин*-ого на *од*-инъ и *друг*-ъ и потребовалось указание на то, что с этого момента счет продолжается — ведется дальше. Присоединяются всё новые порядки, и каждый из них имеет смысл, поскольку нуля нет, и всякий новый «другой» предметно явлен как наличность.

Но это еще не всё.

На этом примере мы видим распадение энантиосемии в древнем корне синкретического смысла (*-ин-*) и, вместе с тем, как следствие, постепенное вовлечение мысли в символические связи со-значений. *Один* — через *другой*, *один* как единственный, а *другой* как друг, и *второй* как некий, — и всё это в неопределенности тайного смысла при ясности конкретных значений.

Символ рождается на глазах и отныне становится культурным обеспечением духовной жизни людей, постоянно осознающих тройственную связь состояний и лиц: я — один, ты — другой, но есть еще кто-то третий, который где-то рядом, который следует за тобой, со временем становясь то ли другом твоим, то ли тем единственным, без которого нет ни жизни, ни славы рода.

СТУПЕНЬ И СТЕПЕНЬ

Принцип органического развития по ступеням, через свет, изливающийся сверху вниз, в исторической жизни имеет нравственное и религиозное значение, — он охраняет личность, свободу, духовную жизнь.

Семен Франк

В современном языке *степень* — сравнительная величина, количество, размер, качество того, что подвергается рассмотрению. Степень родства, ученая степень, степень мастерства, степень знания, степень опасности. В равной степени, в малой степени, в высшей степени... до известной степени, до такой степени, до последней степени... Всё это дается в отвлеченном смысле, удаленном от конкретности вещей и предметов в их целостном виде. Даже в грамматических определениях степени сравнения — сравнительная и превосходная — выражают отвлеченность признака или качества. Такие сочетания — все новые, в древнерусском их не было.

В древнерусском языке слово *степень* окутано неопределенностью многих частных, конкретных со-значений, связанных с практическими нуждами человека: это и ступени лестницы, и сама лестница (*лествица*), и подножка, на которую становятся ступней, и порог, за который можно запнуться все той же ступней, и возвышение, и основание чего-то, на что можно стать ногами. Куда бы мы ни посмотрели — всегда степень связана со с т о п о й, и на нее можно с т у п а т ь. Переносное значение, только отчасти имеющее отвлеченный характер, но каким-то образом похожее на одно из современных появляется в самом конце XV в. и значит 'должность, степень в иерархии должностей'. В XVI и особенно в XVII в. явились в социальной иерархии различные *степенные бояре*, *степенные дьяки*, которые в петровские времена стали просто *чинами* и *чиновниками* определенного класса. Тогда-то, в XVIII в., и возникали одно за другим те сочетания со словом *степень*, которые известны нам сегодня. Они, действительно, слова новые, а их отвлеченное значение является продуктом Нового времени.

Казалось бы, странно: средневековое общество, насквозь иерархичное и, следовательно, представленное лицами различных степеней достоинства, еще не имело термина для обозначения такого важного понятия. Но странность эта кажущаяся. В действительности иерархия

раннего Средневековья еще не носила столь абсолютного характера. Здесь пока сохранялись остатки родового быта и другие, столь же архаичные отношения между субъектами иерархии, четко различавшие не только «системно» социальные признаки людей, но также их личные или родовые признаки. Средневековая градуальность, которая сменила языческую эквиполентность, потому и укрепилась, что помогала разграничивать признаки разного происхождения, качества и достоинства. Первоначально средневековая иерархия конкретна и весьма многозначна, как и всё в символизирующем мышлении Средних веков. Остаются важными не только отвлеченный от человека признак степени, но и личные качества и способности человека, его происхождение и должность.

В 1667 г. «московский беглец» за рубеж, тогдашний диссидент Григорий Котошихин составил своеобразный «Табель о рангах», который описывает сложившееся к тому времени положение в иерархии «местничества».

Ценность каждого сановника Российского государства определялась трехмерной иерархией, «породою своею или местами или чиномъ» (Котошихин, с. 6). Все три уровня «прописки» лица в общественной среде сходятся в общей точке — на царе (центр системы), тогда как народ при сем не присутствует.

Четырнадцать уровней общей иерархии (вот откуда 14 чинов петровской «Табели о рангах») начинаются с прежних родовых князей, из которых «многие без остатку миновалися» (там же, с. 23), т. е. уже вымерли, и с «касимовских царевичей», что также показательно: татарская родовая знать среди московских служилых людей идет наравне с Рюриковичами, «Гедиминовичами» (выходцами из Литвы) и прочими наследниками «славных родов». Показательно тем, что правили Русью-Россией иноземцы (это к вопросу о свободе в России и о прочих гуманных терминах). Офицерами служат «дворяне городовые да дети боярские» — этими чинами табель завершается. Самый низший чин при царском дворе — жильцы, и «чинъ их таковъ»: вестники, гонцы, охрана и т. д.

Конечно, «есть потом и иные многие добрые и высокие роды, толко еще въ честь не пришли за причиною и за недослужениемъ» (там же), т. е. родовитые по п о р о д е, но без м е с т а, поскольку не выслужили ч и н а.

Из 42 приказов (министерств и управлений) семь самых важных находятся при царе: в Кремле размещены приказы Тайных дел, Большого дворца, Мастерские полаты, Аптекарский, Серебряных и золотых дел, Оружейный и Монастырский (там же, с. 117) — все те, ко-

торые и в Петербурге группировались вокруг дворца, называясь уже иначе. В каждом приказе свои чины и места; например, *бояре — окольничие — думные люди — стольники — стряпчие — дворяне — дьяки — жильцы — подьячие — толмачи* (переводчики) (там же, с. 47). Так навсегда и осталось в дипкорпусе: переводчик — первый ранг снизу.

Есть особые должности. Например, *конюший* — глава Конюшенного приказа, нечто вроде маршала: «Если некому быть царем — ему стать!» — как стал царем Борис Годунов. Вот почему, от греха подальше, теперь «сей чинъ боярами не замещается» (там же, с. 82).

В Думе «они садятца по роду своему и по чести, кто кого честняя породою, а не по тому, что кого старѣе (старше) въ чину, хотя кто сегодни пожалованъ [чином] — наутрее по породе своей учнетъ сидѣти выше» (там же, с. 46).

Царь не может дать породы — это уж так повелось, но «нужным людемъ» он «даетъ честь и службу (место и должность) по своему рассмотрению, кто в какой чинъ и честь годенъ» (там же, с. 28). Дворянство тоже не дается, особенно людям «из простых»: «честными людьми техъ выблядковъ не ставятъ» (там же, с. 96).

Общее правило распределения лиц по уровням социального управления таково:

порода — это *высочество* власти, в ее основе *род* — ***санъ***;

мѣстоѣ — это *честь* звания, в его основе ***рядъ***;

должность — это *старшинство* по службе, в ее основе ***чинъ***.

В сущности, «местничество» есть несовместимость звания с должностью в новых (для государства) условиях; происходит столкновение двух, хронологически и идеологически различных, пластов иерархии. Не каждый занимал свое «место» в соответствии с личными способностями и навыками, обычно побеждала традиционная идея сана (породы) или чина (должности). Сановники и чиновники давили, подчиняли себе или устраняли рядовых, рядовников, рядовичей и прочих, приходящих из *за-у-ряд-ных* родов. Равенство общего ряда и честь служения отчуждены в пользу движения по степеням вверх (это *санъ*) или в последовательности званий (это *чинъ*). Отторгнута или сведена к минимуму возможность углубления правящей перспективы за счет наполнения системы новыми рядами служителей. Как и во всякие переходные периоды истории, возникают различные подмены, являются самозванцы, авантюристы, «подменные людишки», которые выдают свои чин или честь за породу. Символизм сознания, господствующий принцип определения сущностей за видимыми явлениями не препят-

ствует таким самозаменам — и в итоге в общественном сознании возникает сама идея «личности» как лица не на своем месте, не в своем ряду, не в своем качестве. Как личины-маски, замещающие собственный лик и облик «естественного чина».

Да и смысловая последовательность этих имен не случайна. Каждое из них как бы переходит в другое, соседнее, перенося на него некоторые остатки собственных со-значений. Всякий *санъ* определяется своим *чином*, а *чин* составляет определенный *ряд под-чин-енных*, поскольку всякий ***по-ряд-ок*** и создает гармонию ***лада***.

В абсолютистском государстве с единым сюзереном положение меняется: теперь строится одна общая лествица социальных отношений с государем во главе; разнонаправленные (от того же государя) степени выстраиваются в общую линию, все прежние круги замыкаются на общем основании. Теперь и степени — это сан или должность, дающая известные права власти.

Древнерусский *степень* отличается от современной *степени* и грамматически; это имя мужского рода: «передъ степенемъ», «судищный степень» и т. д. Важное семантическое отличие имен мужского рода от женских одного типа склонения состояло в том, что мужские чаще обозначали конкретные, вещественные и тем самым предметно простые понятия, а женские больше были связаны с представлением общих свойств и качеств. Таким образом, в древнерусском языке форма слова *степень* соответствует его смыслу: это и отвлеченная степень, и конкретно ступень. Около 1525 г. царский толмач Дмитрий Герасимов, переводя реляцию о путешествии Магеллана, латинское слово *gradus* перевел русскими *степень* и *ступень* (Казакова, 1980, с. 139).

В древнеславянском языке один и тот же корень в разных словах путем чередования получал различные гласные: в древнем по происхождению имени это — *степень*, в новом — *стопа*, в глагольной форме *ступати* с чередованием гласных ***е* — *о* — *у*** (из носового «юса»): это с т у п е н и чередования гласных в последовательности происхождения форм. Очень важное различие: если мы имеем дело с внутренней иерархией языковых средств (связана со смыслом) — говорим о степенях сравнения; если же с внешними свойствами звукового ряда его «перетеканиях» (согласно законам чередования) — говорим о ступенях. «Ступени» менее отвлеченного свойства, они материальны; «степени» максимально абстрагированы. *Ступень* конкретна, *степень* отвлеченна, но в древнерусском языке слова *ступень* еще не было, его заменяла форма *степéнь* — мужского рода.

Все три формы легко расположить в ассоциативном ряду, отражающем логику житейского высказывания: «ступи стопой на степень». Таким же простейшим способом метонимического смещения форм, восходящих к общему словесному корню, происходило и сближение данных слов с последовательным образованием новых форм. Многие славянские языки вместо формы *степень* получили слова *ступень* или *стопень* — в зависимости от того, что казалось более важным в совмещении двух форм: объект «ступания» — с т о п а, или само действие — с т у п а т ь. В одних западнославянских (а от них и в белорусском) — *стопень*, в других — *ступень*.

В русском возникло два варианта с одним и тем же значением. Формы *степень* и *ступень*, соревнуясь, последовательно отстраняются друг от друга, становятся приметами разного стиля. Форма ***ступень*** появилась в разговорной речи и потому всегда передает конкретное значение ступени — лестницы, подъема, крыльца. Форма ***степень*** утрачивает эти конкретные со-значения, слово становится термином высокого стиля. Обычное после XV в. движение русской мысли: всё удвоено и представлено аналитически четко — как конкретность вещи и как отвлеченность идеи.

САН И ЧИН

На вопрос: «Что такое чиновник?» — он отвечал смеючись: «Для вас, неслужащей молодежи, чиновник — всякий тот, кто служит... а для меня, служащего, — тот, кто ниже меня чином».

Алексей Хомяков

В древнерусском языке слово *санъ* обычно связано с обозначением сакрально жреческого состояния; например, говорят о диаконском, епископском, поповском, чистительском, ангельском и прочих санах. Говорили также собирательно о сане священства, священном сане, о священническом сане.

Чинъ в этом смысле известен также (мог быть мнишеский, церковный, священный, иноческий), но чаще это все же воинский чин (обычно в форме множественного числа, что подчеркивает низменность, конкретность значения в данном употреблении слова).

Сравнение с теми греческими словами, которые переводились славянскими именами *санъ* и *чинъ*, показывает смысловую близость славянских слов, но только близость, а не полное совпадение в значениях.

Слово *санъ* соответствует греческим ἀξίωμα 'положение, звание, пост', которые связаны с богатством и славой («въ санѣхъ и въ богатьствѣ» (Печ. патерик, с. 314)), т. е. с определенными ценностями; βαθμός 'степень, ранг' (из идеи 'ступень[ка]'), τάγμα 'порядок следования, очередь' (из идеи 'строй'). Общее значение всех перечисленных слов — это степень ранга с представлением ценности, связанной с идеей чести, в том числе и родовой: «Санъ великъ есть не еже чести гонити, но творити себе достоина чести» (Пчела, с. 305) — игра слов ἀξίωμα и ἀξιός 'ценный, достойный' (и τιμή 'честь'). Сан и честь неразделимы (в XVII в. честь соотносится уже с «местом», а не с родом). «И санъ и чьсть» всегда поминаются рядом (Флавий, с. 228), «наслѣдникъ отьчю сану» — это наследник отчей чести (там же, с. 209), а всякое возвышение в сане «на болший санъ и честь възводить» (Жит. Авр. Смол., с. 17, 24). Сан маркирован высотой положения, подчеркивается устремленностью вверх: «Естествомъ бо царь земнымъ подобенъ есть всякому человеку, властью же сана вышьши, яко Богъ» (Ипат. лет., л. 209, 1175 г.). Кроме чести, сан включает в себя и признак власти (который остается за ним и в XVII в.). Люди вообще должны размышлять, «кацѣмь суть образомь сътворени, что ли имъ есть санъ, на что ли суть позвани» (Шестоднев, л. 1 об.) — каково их призвание в этом мире. У Иоанна Экзарха постоянны указания на «высость» сана, но «не о высоцѣмь точию санѣ» (там же, л. 229 об.) и т. д.

Чинъ — это прежде всего βαθμός, но, в отличие от *сана,* здесь это греческое слово значит порядок следования. Например, у Иоанна Экзарха «Мы же ся възратимъ пакы на чинъ свой» (Шестоднев, л. 79а) — в древнерусских текстах употребили бы форму «на преднее», т. е. к началу следования (текста). В «Ефремовской кормчей» «послѣдьнии степень приимати своего чину» (там же, л. 211), «да отъпадуть вьсяко отъ своего чину» (там же, с. 168); совместно употребляются два слова для различных греческих: «аще ли кто таково съмѣеть мучительское дьрзостью сдѣяти, таковый съ своего с т е п е н е (βαθμός) послѣднии всѣхъ да бываеть, въ немь же причьтенъ будеть ч и н у (τάγματος) въ своеи церкви» (там же, с. 149). «Свой ранг» (уровень) противопоставлен «порядку следования», но согласуется с ним. *Степень* — уровень иерархии, *чинъ* — место в ряду.

Словом *чинъ* переводят и слова τάξις 'место в строю; должность, звание', τάγμα, а также ῥυθμός 'такт, порядок' («но по всѣмъ прехо-

дить с чиномъ подобнымъ» (Пчела, с. 4), т. е. в определенном порядке), иногда и слово κόσμος 'порядок, мера'; у каждого из этих слов много переносных значений. *Чинъ* как 'очередь, последовательность' — особенно характерное значение для греч. τάγμα; это очередность чина, принадлежность к определенной социальной группе («от людьскааго чину», «въ чистительскѣмь причитаемыихъ чину») и др. Образовалось множество сочетаний устойчивого значения: *по чину*, *чинъ съ подобиемь*, *чинъ изященъ* (τάξις ἀρίστη), всяким «вещьмъ чинъ», чинъ (определенного поста) и т. д. «Чинъ свадебный» повествует о п о р я д к е прохождения свадебного ритуала, а ἄτακτος 'беспорядочный', ἀκοσμία 'беспорядок'. Соотношение правила и очереди также передается соответственно выражением «чинъм и канонъмъ» (Ефрем. кормч., с. 301: τάξις καὶ κανόνι).

Санъ — это степень (вертикаль иерархии), *рядъ* — очередность (горизонт ожидания). Могут быть «и сановницы болярстии» (Жит. Вас. Нов., с. 458), «еже в правлении царскими сановными чинми» (Никол. Чуд., с. 81) и одновременно «от священнаго чина» (там же, с. 53), «и не сущим клириком, имже бѣ чинъ видѣти» (там же, с. 97) и т. д. Кто они такие, спрашивает Александр Македонский, их я «не вѣдѣ, имже есмъ и длъженъ вдати и саны» (Александрия, с. 71) — с какой стати? Соотношение чина и сана вполне понятно. Упрекая самозванца на троне, ему говорят: «Повелѣвалъ еси акы цесарь, и чины воиньскиа измѣнил еси, и санъ подаялъ еси, и народом всю волю реклъ еси сътворити...» (Флавий, с. 245). Чин — в воинском строю, сан — «боярам». «Се же да съхраниться и о прочиихъ чьстьныихъ чинохъ (ταγμάτων), понеже мирьскыихъ сановъ (ἀξιωμάτων) лучьша духовьныя съвѣмъ (знаем)» (Ефрем. кормч., с. 150). Это порядок следования и ценность его степеней. «Въведоша преподобнаго Стефана на поставление в санъ архиепископскаго чину» (Жит. Стефана, с. 88) — то же самое соотношение ценности и следования. В оригинальных и переводных воинских повестях говорится о воинском чине, о боярском чине, о монашеском чине («еще сподоби его Богъ больший чинъ восприяти — скиму» (Жит. Алекс. Невск., с. 9)); в летописях (особенно часто в Ипатьевской) *чинъ* — указание на социальный «ряд», гражданское состояние: «И кормитель бяшеть черньцемь и черницамъ и убогымъ и всякому чину людемъ» (Ипат. лет., с. 206, 1175 г.). Имеется в виду именно порядок следования, особенно в древнейших текстах: «Аще ли кто постигнеть сиа — вся исправити по чину» (Печ. патерик, с. 112), «но от сего чинъ и устроение всѣм въ Русии монастыремь предасть» (там же, с. 87), «Богу строино же, по чину, лѣпо» (Жит. Авр. Смол., с. 8),

«вы же, обыкше с рядом и с чином быти...» (Флавий, с. 366) и т. д.

В «Шестодневе» Иоанна Экзарха говорилось о «высости» сана, «о высоцѣмь точию (только) санѣ», о «чюдном и самовластном» сане и т. д.; это, конечно, ἀξίωμα, явное указание на ценность высокого положения, например, «съвѣтный санъ дають ти» (Шестоднев, с. 254) — сан советника.

Чин всегда связан с некоторым установлением, понуждением к делу, с *по-чин-ом* и определенным им последующим действием — делом, которое должно быть исполнено в своем порядке (εὐρυθμός — по чину); например, следуют друг за другом, «яко бо ес(ть) уставлено исперва, то въ едину мѣру и с того не сступають, но по повелѣнному чину грядуть» (Шестоднев, л. 49 об.).

Соотнесение со словом *рядъ* у Иоанна Экзарха встречается часто, причем ясно, что *чинъ* — это движение «от начала» (*исперва*), а *рядъ* — строй (*шеренга*), и ряды тоже идут один за другим. Все имеют свое «сущьство и чинъ», но «чиномъ естественаго порядиа» все и осуществляется, в частности — движение времен, «еже по чину грядеть и в рядъ», «и научаеть чинъ ихъ и шествие и вряжение» — «Творець и (их) исперва врядилъ, такоже и по тому чину бес покоа грядуть» одинаково — «по родному и ужичному чину и ряду» (Шестоднев, л. 80, 112 об., 117, 120 об., 125). В последнем выражении говорится о естественном и родственном порядке: «родный» чин и «ужичный» ряд в принципе не различаются, однако определения при именах показывают, что имеется в виду разный порядок. Согласование в «чине» — последовательность одного и того же (это «собьный чинъ и сущьное единьство» (там же, л. 197 об.)), а согласование в «ряду» — это последовательность различных «чиновных» или «чинных» уровней. Выражение «естественный чинъ» употреблено почти 30 раз; так, «человечье естество» «по чину се естественному съставлено» (там же, л. 50 об.), всё это Бог «сътвори по чину существенаго качьства» (там же, л. 78 об.), т. е. в качественных различиях по уровням ценности. Ряд здесь составляет совокупность чинов одного общего «естества». «Еже по чину грядеть и въ рядъ» (там же, л. 112б), т. е. по порядку — и строем.

Чинъ обязательно τάξις: «зло есть, еже свои чинъ комуждо проступати и уставныа предѣлы без боязни миновати» (там же, л. 3 об.) — установленные границы своего «чина» переходить нельзя. Отличие от «сана» в том, что «чин» не является рангом возвышения, слово *чинъ* обозначает порядок следования, так сказать, по горизонтали, «впереди — сзади», а не «выше — ниже».

ЧИН И РЯД

Каждый человек приписан к своему чину...

Петр Бицилли

На основании текстов, собранных в исторических словарях, отметим метонимическую последовательность в развитии общего смысла корня *ряд-*: 'ряд (шеренга, строй)' > 'пространство между ними' > 'ярус, уровень' > 'ступень (этап)' > 'разряд' > 'очередь, порядок' (СлРЯ, 22, с. 281–290). Родственные славянским языки показывают исходное значение 'ряд, линия' (линия фронтом, а не последовательность «след в след»). Так сдаются в плен воины, «выходяче по ряду, даяхуся» (Флавий, с. 202), и следуют святые, входя «по ряду в море огненое» (Жит. Вас. Нов., с. 499). При переводе с греческого словом *рядъ* передается только слово βαθμός, т. е. именно последовательность степеней — строй (Ефрем. кормч., с. 80, 151, 153 и др.).

На лексическом значении глагольных форм заметно отличие между *чинити* и *рядити*. *Чинити* значит делать, *у-чин-ять*, *при-чин-ять*; в текстах летописи этот глагол всегда связан с идеей волевого действия, предпримчивости, это решение действовать, но — в будущем. «Онъ же воли их не учини, того же лѣта отда Всеволодъ дчѣрь свою (дочь) Звѣниславу в ляхы за Болеслава» (Ипат. лет., л. 313); «Всеволодъ же не хотѣ учинити воль ихъ» (там же, л. 306); «Всеволодъ же велѣ учинити сынови своему во свое имя (принять его христианское имя) Дмитрѣи въ святомь крещении» (там же, л. 233б, 1192 г.).

У митрополита Илариона в XI в. находим интересное сочетание нужных нам глаголов: «Егож сътвори Господь намѣстника по тебѣ, твоему владычьству... не сказаша, нъ учиняюща, иже недоконьчаная твоа наконьча» (Иларион, л. 192а). Действие *учинити* оказывается как бы центром высказывания, к которому сходятся смысловые нити глаголов *съказати*, *сътворити* и *кончити*. Некое со-значение почина и начала всегда присутствует в выражениях, отмеченнных этим глаголом. «И туто учиниша город с кольем» (с тыном) — заложили (Сказание, с. 233 об.), совместное использование близкозначных слов типа «учинены и уготованы» (Жит. Вас. Нов., с. 586) также показывает, что имеется в виду начало действия.

Все отрицательно духовное и нравственное обозначается словом *бесчинный*: тут и «бесчинная словеса», и «сердца бесчинныхъ», и «бесчинны душа», и «бещиньство всея силы душевныя», «являющеся бещиньници».

Наоборот, *рядити* связано не с личным решением действовать, а с приказом, с договором, т. е. прежде всего не с делом, а с речью, со словом, изреченным кем-то со стороны. Отсюда обычность выражений типа «и сказа ей вся по ряду» (Никола, с. 93), «по ряду вся сказаша ему» (Чтение, с. 20, 23), «они же исповѣдаша имъ вся по ряду бывщая-» (там же, с. 20), «глаголы же подаваютъ друг другу по ряду» (Флавий, с. 253), «повѣда има по ряду» (Жит. Вас. Нов., с. 358), «и начаша пѣти (литургию) все по ряду» (Жит. Леонт., с. 355), «сподоби мя вся по ряду писати» (Жит. Авр. Смол., с. 2) и др. В исходном смысле слова *рядъ* — это строй, т. е. шеренга равных перед судьбой и начальством. «Оболчени в червлену ризу, безвеществены, яко треми ряды превязами различными блещащеся» (Жит. Вас. Нов., с. 436), «но не на одномь, но по ряду и передъ людьми» (Кирик, с. 54).

Связь со словом, с договором-уговором определяет наиболее древнее значение слова 'условие, договор', может быть также 'правило, распорядок' (Лавр. лет., л. 105, 1051 г.), связанные с моментом *у-говор-а*: «сии рядъ и судъ церковный уставили первии князи» (Устав Влад.), а если кто «безъ ряду поиметь ли (захватит без уговора)» — тому пеня (Пр. Русск., с. 59 и др.)

В приставочных образованиях возможны оттенки значения. *Урядити* — выстроить в ряд, назначить: «и тако стати крѣпко, урядившися на противныя съ божиею помощию» (Жит. Авр. Смол., с. 5), «татарове станы своѣ урядивъ… а сами идоша, взяша Суждаль» (Повесть, л. 160 об.) и др., откуда и слово *уряжение* 'распоряжение о назначении': князь Владимир в своем «Уставе» говорит, что «то все далъ есмь по первыхъ царевъ уряжению и по вселенскых святых отець седми соборовъ великых святитель» (Устав Влад., с. 422). *Нарядити* — расставить, *сна-ряд-ить*, *распо-ряд-иться* о назначении; так, полководец приказывает идти на приступ, «нарядивше стрѣляти на забрала и порокы бити» (бить стенобитными орудиями) (Флавий, с. 198); «почаша наряжати лѣсы и порокы ставиша до вечера» (Повесть, л. 160 об.); поп за болезнью не служит, «яко нѣкого нарядить служити за ся (вместо себя)» (Кирик, с. 22); премудрый царь Соломон, ужаснувшись волосатости царицы Савской, велел «скраду с зелием нарядити (вытопить на огне ядовитые травы) и намазати тѣло ея на отпадание власом» (Соломон, с. 271). Нарядным нарядом *нарядъ* и *нарядити* стали не ранее XVI в.

Всё, что выходит за пределы стройного ряда, является *изрядным*, оно *изрядно*, т. е. 'достойно', поскольку представлено 'в высшей степени' выходящим из ряда. Важно отметить не отрицательную (это *бещиньство*), а положительную степень достоинства ряда. Игумен Даниил

в своих путешествиях восхищается и тем, что в заморских странах «родиться пшеница и ячмень изрядно», и тем, что в святых местах «чюдно инако свѣтится изрядно и пламянь его червлено есть, яко киноварь», и все вообще «изрядно и чюдно свѣтиться» (Игум. Даниил, с. 41, 135, 138). В текстах встречаем упоминания об изрядных — звезде, золотых сосудах, святителях, их чудесах и даже о Боге, ибо Он — «изрядный и преблагый», всё свершающий «издрядьно» (ὑπερβολή — в гиперболизированном виде); но изрядными могут быть и болезни духа (не тела), и проявления необыкновенной мудрости («ихже вѣдять, изрядны и мудры» — Флавий, с. 252).

До XV в. распределение всех трех слов: *санъ*, *чинъ*, *рядъ* — сохранялось почти без изменений. Это можно видеть по текстам Епифания Премудрого, который в «Житии Сергия Радонежского» не раз говорит об «иноческом чину», о «мнишьском чину», но также и о чине светского служителя («сий бѣ в чину образом яко посолникъ» (Жит. Сергия, с. 42)). Сан упоминается только тогда, когда Сергий смиренно отказывается от высшего церковного сана: «Кто бо есмь аз… таковому сану?!» (там же, с. 82). Последовательность словесного ряда передается знакомым нам образом: «исповѣда же ему святый вся по ряду, яже видѣ и яже слыша» (там же, с. 89). Последовательность «составления» монастыря Епифаний описывает так: «И тако съставляет монастырь вся по чину стройне и зѣло изрядно» (там же, с. 76). Даже глагол *чинити* использован в значении почти «древнерусском»: чтобы добыть хлеба голодной монастырской братии, Сергий идет наниматься на работу к «некоему» хозяину, и тот говорит: «Тебе чинити боюся, егда как велику мзду възмеши от мене» (там же, с. 53). Здесь одновременно говорится и о «почине» (начале) работы, и о необходимости «чинити» (приказывать) святому. Действительно, в очень сложное положение попал «некий».

Любопытны и грамматические особенности слов *санъ*, *чинъ*, *рядъ*. Окончание *-у* в предложном падеже (*сану*, *чину*, *ряду*) и наращение *-ов-* в прилагательных (*сановный*, *чиновный*, *рядовой*) доказывают их отношение к древнейшему типу склонения имен мужского рода на *-у* краткое (* *ŭ-*) — это очень старые слова, но их значения, вернее — этимологически точный их смысл, сохранялись долго, позволяя выстроить своего рода «парадигмы» распределения последовательностей в пространстве бытия.

Сан — это движение сверху вниз в иерархии освящения, сан прежде всего сакрален. Славянское слово *санъ* связывают родством с древними арийскими словами со значением ‘вершина, высота’, ‘острие’,

'святость' (Фасмер, 3, с. 555). Это тот тип посвящения, который Нил Сорский определил как «сходим»; психологический эквивалент духовных исканий.

Чин — это движение по горизонту как иерархия усложнения от начала до конца (*на-чин-ати*, *на-ча-льникъ*); это важное слово, которое Иоанн Экзарх использовал при описании дней творения, и оно точно соответствует началу как принципу (ἀρχή Платона (Лосев, 1994, с. 340)). Это логический ряд превращений в другое качество по мере накопления новых признаков.

Ряд — это движение сомкнутым строем, но в том же направлении, что и «чин», реальная смежность равных по качеству и признакам, совместно выступающих в общем «чине».

Все три измерения имеют различия в своем осуществлении, но все развиваются одинаково метонимично, хотя и представлены в разной проекции: *рядъ* — чистая смежность, *чинъ* — род, составленный из видов, *санъ* — целое в составе своих частей. *Чинъ* и *санъ* находятся во взаимодополнительном отношении, это одно и то же, но в различии сакрального и профанного следований. В отличие от них, *рядъ* — это порядок, распределение по порядку, учитывающее и последовательность, и строй. Древнерусские слова *порядъ* и искусственно книжное *порядие* лишь в конце XVII в. сменились современным термином *порядок*. *Порядие* 'последовательность' при греч. καθεξῆς 'последовательно' и *порядъ* 'распределение, расположение' при греч. παρατάξης '(боевой) порядок' одинаково выражают идею «ряда» как законченности строя, построения.

МЕРА И ЛАД

...и полетели по природе с криками:
«Ладно! всё ладно! всё связано в мире!
Мир — великая гармония!»

Василий Розанов

Идея «порядка» в Древней Руси сообразовалась с представлением о мере и весе: всё взвешенно и гармонично, т. е. ладно. Слово *мѣра* (древнейший вариант — *мѣнъ*) восходит к корню *мѣр-ити* — мерить и отмечать одновременно (ЭССЯ, 18, с. 181). Если сравнить последовательность значений, явленных в славянском слове

мѣра и в греческом его эквиваленте μέτρον, обнаружатся несовпадения именно в метонимическом развертывании смысла общего корня. *Мѣра* — это ‘мерка’ («водоносни велици по сто мѣръ», «мѣра вѣсомъ») > ‘мерный сосуд (или линейка)’ («мѣрныхъ корчагъ») > ‘отмеренное’ («пшеничная мѣра») > ‘мерило (например, весы — ζυγόν)’ > ‘стоимость (отмеренного)’ > ‘граница (его распространения)’ (например, как в пословице XVII в. «Выше мѣры и конь не скочеть»). Греческое слово в качестве основных представляет со-значения ‘мерило (линейка, весы)’ > ‘единица измерения’ > ‘мера, критерий’ > ‘размеры, объем (отмеренного)’.

В отличие от древнерусского, здесь нет конкретных (предметных) обозначений меры, всё представлено достаточно отвлеченно. В древнерусских же текстах, даже когда речь заходит о «мериле» при построении храма, говорится о некоем золотом поясе, с помощью которого замеряли площади и размеры. Так в «Киево-Печерском патерике»: «И та рече нам: “Мѣру убо послахъ — поясъ сына моего, по повелѣнию того”» (Печ. патерик, с. 7), ибо «сынъ мѣру даровалъ своего поаса» (там же, с. 9), «и измѣриша златымъ поясомъ широту и долготу» (там же, с. 7), «размѣривъ поясомъ тѣмъ златымъ» (там же, с. 3), чтобы определить «мѣру божественыа церкве» (там же, с. 12). «Очерести мѣру градную» (Александрия, с. 33), «царь же Иустинианъ размѣри мѣсто то» (под собор Св. Софии) и т. д. Наводящим текстом, несомненно, является новозаветное: «В нюже мѣру мѣрите — възмѣриться вам» (Печ. патерик, с. 138), «в нюже бо, рече, мѣру мѣрите, отмѣрит вы ся» (Серапион, с. 10), «ею же мѣрою мѣрите, възмѣрить ти, ты емъ Руского князя лестью» (Ипат. лет., с. 319) и др.

Зато в древнерусском языке достаточно рано стали употреблять это слово при обозначении отвлеченных понятий, например, говорили о «неправедных» мерах, о несправедливых; все, что больше обычного — это «выше мѣры» (в житийных текстах), «паче мѣры» (в воинских повестях), «нѣсть мѣры» (в переводах) или, наоборот, «в мѣру». «Бѣ же Василко хоробръ паче мѣры на ловѣх (на охоте)» (Повесть, с. 163), а о Боге просто: «никако описáется, ни мѣры качьству имать» (Кир. Тур., с. 294).

Древнерусские поучения о «мере» в поведении высказывались особенно часто. Вот один пример: «Богъ вложилъ есть всякое похотѣние человѣку духовнымь и телеснымь дѣломь: спанию время и мѣра, похотѣнию ѣдению время и мѣра, питию врѣмя и мѣра, женоложью похотѣнию врѣмя и мѣра, — что ли боле въ имена писати? (о чем еще говорить?!). Всему есть похотѣнию время и мѣра уречено... Да аще вся

та похотѣния дѣяти будеть безъ времене и без мѣры, то грѣхъ будеть въ души, а недугъ в телеси... Да всякому вѣрному человѣку держати той норовы: похотѣнию время, а на излишное похотѣние мѣру налагати узду въздержания... Колико больши суть кони, колико ны вышьши (выше нас) есть песъ, и коеждо бо от тѣхъ животныхъ видимъ, ѣдъша или пивша, чересъ стыд не брегуть: аще и тмами нудящеи будуть, не хощеть излише мѣры прияти (как бы ни понуждали — не примет сверх меры) — не убо ли сихъ и конь хужьши мы?» (Поуч. Моисея, с. 400). Сказано всё — и добавить нечего.

О такой «золотой середине» говорили все средневековые моралисты; и Нил Сорский: «всяка убо мѣра изящна по премудрых» — исключительна, согласно мудрецам: «все в мѣру» — средняя мера как образец (Нил, с. 26, 85, 87); и Аввакум: «знати мѣру», не быть «выше мѣры», — словом, «всяко чресъ мѣру пакостно» (Пчела, с. 140). Именно к XVII в. значение слова ‘граница, предел (распространения)’ становится особенно важным: «Посемъ взяли дьякона Феодора, языкъ вырѣзали... оставили кусочикъ неболшой во ртѣ, в горлѣ накось рѣзанъ; тогда по той мѣре и зажилъ» (Жит. Аввак., с. 58).

Самая надежная этимология слова *ладъ* представлена недавно (ЭССЯ, 14, с. 11). Сочетание древней приставки **ol-* и корня **dhē-* можно было бы «перевести» на современный язык (на современные представления) как ‘сверх; тогда’ + ‘ставить; положить’, т. е. *пред-ставить* или *пред-положить* как порядок и правильное устроение. Древнерусские тексты не имеют слова *ладъ*, но часто употребляют глагол этого корня — *ладити* (особенно в Ипатьевской летописи). Общий смысл корня, как можно предполагать, — это ‘согласие, сговор’, даже ‘торг’, в результате которого дело завершается полюбовно. Лад — это мир и согласие, причем согласие обоих — двоих; одно из значений наречия *ладно* — ‘парное число’, четное. «Следовательно, *лада* — ровня, пара» (Потебня, 1876). «Будеши со мною ладенъ» — в согласии (Александрия, с. 19).

Вообще же наречие *ладно* значит ‘равно, одинаково’ (для обоих). Никого «Иродовичь не щадяше, но всѣхъ ладно убиваше» (перевод одной из книг Иосифа Флавия в XI в.: СлРЯ, 8, с. 161). «Ладно глаголять» — в согласии, а следовательно, и в благополучии. Значение ‘хорошо, благополучно’ это слово имеет в текстах Аввакума.

Из этого со-значения впоследствии и возникает современное *ладить* как ‘исправлять, налаживать’; в древнерусском переводе «Пчелы» рассказывается о македонском царе Филиппе, который поучал кифариста, настраивавшего свой инструмент: «Криво ладиши, инако было» (Пче-

ла, с. 151). Слово, употребленное в греческом оригинале (ἐπανορθόω), позволяет догадываться, что и здесь речь шла не просто о «настраивании струн» в их согласии, но и о ремонте поломанного инструмента.

Что исключительно важно для понимания древнерусских представлений о гармонии, ладе или порядке, так это то, что «мерой» замеряли, так сказать, материальные стороны нравственного поведения, тогда как «лад» оставался для выражения идеального качества тех же отношений. Согласование парного «лада» достигнуто в прошлом и не подлежит обсуждению: как поладили, так оно и будет впредь. «Мера» же необходима постоянно, ею определяют явленные результаты лада и ряда. Насколько данная противоположность в своей эквиполентной цельности зависит от полученного через переводы смысла греческих слов — сказать трудно. Скорее всего, никак не зависит, потому что языческая эквиполентность сохраняется в подтексте средневековой культуры. Кроме того, соотношение *мѣра* и *ладъ* (часто употребляется выражение «мир да лад») очень уж напоминает отмеченные выше соотношения, например, между *чинити* и *рядити*. В обоих случаях перед нами явное противопоставление того, что просто сказано и оговорено словесно (*ладъ*, *рядитися*), и того, что так или иначе оправдано конкретным исполнением дела (*мѣра* и *чинити*). Согласие в семье — это *ладъ*, соразмерность совместных деяний — это *мѣра*.

Нужно постоянно помнить, что в древности и в эпоху вынужденного Средневековья основной содержательной формой слова вовсе не было понятие, как сейчас, а образ или символический образ — символ. Всё воспринималось в тождествах и подобиях (образ) или через другое нечто, чему приписывались признаки и качества познаваемого (символ). Вербальное мышление было мышлением конкретным, объемным и временами красочным.

Соответственно и значения слов изменялись в угоду такому типу мышления — не логического, а скорее поэтического, отчасти (с принятием христианства) и риторического. Не доказывать и обосновывать отвлеченные истины предназначено такое мышление, но убеждать в справедливости уже готовых выводов и показывать мир таким, каким он представляется здравому смыслу трезвого человека.

На приведенных примерах мы уже видели, что первосмысл («внутренняя форма») словесного корня развивался метонимическими переносами по смежности (пространственная близость реальных предметов, событий, признаков и дел), сначала робко, в последовательности переходов от вещи к ее функции, от функции к воспроизведению и т. д., но затем это ч и н н о е движение сменилось волнами обогащения смыс-

ла, которые расходились в различные стороны с тем, чтобы после XVI в. проявиться уже и в метафорических переносах — в свободном сопряжении самых разных признаков, во временно́й перспективе возникавших и исчезавших тут же, если их не «поймали» понятием и не закрепили навечно в новой форме слова. Символ истолковывался метонимией; метафора создавала новые символы.

Внешние контуры метафорически-образных переносов воссоздаются в новых словесных знаках — в префиксальных глаголах, в суффиксальных именах, в новых типах прилагательных, а также в принципиально (по сути) новой части речи — в наречиях. Сравнивая значения новых слов со значениями в исходных словесных формах, можно обнаружить много интересных подробностей, которые отражают движение мысли.

Прежде всего, семантический синкретизм исходного корня, напрямую связанного со «своей» вещью, теперь раскладывается на множество составных частей, выражаясь как отвлеченные от вещи признаки, качества, состояния и т. д. В перспективе времени можно видеть, как исходный смысл словесного корня преобразуется, сближаясь с одними словами и отдаляясь от других. В группе рассмотренных только что слов это явлено очень выразительно.

Системное соответствие *санъ — чинъ — рядъ* образовалось только к XVI в., до этого времени существовало несведенное в общую парадигму соотношение между представлениями о «сане», «чине» и «ряде».

Например, в отношении ряда было неясно: входит ли представление о нем в общие противоположности к чину и сану. *Рядъ* — бытовое разговорное слово и тем самым отражает народное представление о последовательности однородных вещей. Это не иерархия, а равенство.

Слово *рядъ* обозначает уговор о согласии — в целом как речевое давление на события. Равенство членов общины или договаривающихся сторон тут важнее всего, тогда как соотношение *санъ — чинъ* с самого начала символично и потому представлено как родовое, уже наполнено родовым смыслом. *Рядъ* ‘договор’ представлен в текстах до XII в., после чего сменяется термином *докончание*, с тем чтобы и этот с середины XVI в. окончательно был вытеснен словом *договор*. В последнем — возвращение к смыслу исходного юридического термина *рядъ* (*у-говор*), но в семантически обновленной и понятной форме (Сергеев, 1972, с. 184 и след.). Слово *рядъ* становится родовым (гиперонимом) в отношении к многим другим обозначениям «ряда», столь же конкретным по исходному значению корня, и вбирает в себя их прежние смыслы.

Слово *строка* обозначает точку знака, мельчайший элемент возможного ряда: *прѣстрокы* у Иоанна Экзарха — мельчайшие элементы, со-

ответствуют греч. ἄτομος 'неделимый'. С XIV в. последовательность таких точек воспринимается как строчка одномерных знаков — строчки письма, т. е. ряд, но в значении 'ряд' это слово употребляется не ранее XVI в.

Слово *пласа — полоса* столь же вещно обозначает кусок пахотной земли; родственные славянским языки выдают древнее значение корня — это 'земля, годная под пашню' (Фасмер, 3, с. 315). Самые древние примеры употребления слова указывают на то же. В «Шестодневе» Иоанна Экзарха *пласа — пояса* земли, которых пять, но только на двух из них обитают живые существа: «яко пять поясъ есть въ всей земли, рекше пласъ (т. е. полос земли)», «а по двѣма пласома живут вси животи», и потому живут, что находятся в удачном климатическом расположении: «а иже на пласѣ живуть, яже есть подъ кругомъ равноденнымъ» (Шестоднев, л. 113–113 об.). Это значение слова сохранялось долго, до XIV в. (некто дал в наследство «кривую полосу, полоса земли Урвановьская» — в грамоте 1350 г. (Материалы, II, с. 1138)), да еще и сегодня вполне понятно («только не сжата полоска одна...»). Столь же «вещное» значение 'узкий кусок' какого-то материала (ткани, металла, сети и пр.) слово получало с XVI в. Любопытно, что тогда же в переносном смысле и слово *земля* стало употребляться для обозначения фона, поля, по которому на чем-либо делается рисунок: «ризы отласъ золотной на червчатой землѣ» (СлРЯ, 5, с. 377).

Слово *строй*, в соответствии с этимологией, значит 'борозда, складка', столь же естественное проявление «строя», как и все предыдущие. В отличие от предыдущих слов, это оказалось очень активным в образовании производных и тем самым навсегда утвердилось в создании идеи порядка и «стройности» рядов.

Чинить, ладить, наряжать — последовательность глаголов выявляет прасмысл, связанный с «починкой» и с украшением, а такого смысла нет у соседних слов: *сан* или *мера*. *Ладно, чинно, умеренно, порядком* выражают идею *у-строен-ности* и порядка, а слово *сан* сюда не относится. *Сан* и *чин* выражают принцип иерархии, тогда как *лад, мера* и *ряд* однозначно слова «соборные», они указывают на совместное дружное дело, согласованное в словах и обдуманное в мыслях. Слово *сан* выделяется из всех как слово высокое (иногда допускают, что оно заимствовано), это символ-понятие, и образовать от него глагольную форму исключительно трудно; глагол обозначает не понятие, а действие, и необходим в суждении. От слова *чин* образовано важное с XVIII в. слово *при-чин-а*; от слова *мера* — важное с XVII в. слово *при-мер* ('прикидка (по размеру)' > 'образец'); от слова *ряд* —

важное с конца XVII в. слово *по-ряд-ок* (‘последовательность’ > ‘порядок’). От слов *сан* и *лад* ничего подобного в части отвлеченных терминов логического характера русская мысль не вывела, и ясно почему. Первое слово — слишком высокое, второе — самое низкое, простонародное, слишком явно выражает идею мира, спокойствия, некой неги чисто чувственного замеса, чтобы на его основе выработать термин нового — понятийного — характера. Стилистически средние и семантически «одномерные» (в пространственном смысле) *мера*, *ряд*, *чин* оказалось возможным использовать и для новых целей. Слово *лад* в народной речи обросло сотнями производных, разошлось по частям речи, получило множество суффиксальных образований — но так и осталось объемно-вещным, выражая общий смысл народной этики: *жить в миру да в ладу — то и ладно!*

СЕРЕДИНА И ЦЕНТР

В индоевропейских языках слова, выражающие понятие «сердце», указуют самым корнем на понятие центральности, серединности.

Павел Флоренский

«Средние» точки системы не маркированы по разделительным признакам и потому способны к изменениям и развитию. Понятие середины, центра какой-то системы весьма существенно для всякого иерархически построенного общества. *Центр* — это точка отсчета и мера всему. Латинское слов *centrum* обозначает не только центр (круга), но также и зернышко, из которого все и растет. Греческое слово κέντρον и того конкретнее: это ‘игла’ или ‘жало’, откуда значение ‘срединная точка — центр’, и даже ‘побудительное начало’, а лучше сказать — ‘страсть’.

Греческое слово объясняет Иоанн Экзарх. Он пишет: «О кеньтрахъ. Четыре убо мѣнять мѣста суща на небесѣхъ, яже общею рѣчью зовуть кентра, еже ся зовуть строкы; а особь свое имать кождо имя… Кеньтра, иже суть строкы… В четырех тѣхъ кентрѣхъ» (Шестоднев, л. 117 об.–118б). «Кентри, иже суть посредѣ ихъ» — это четыре части света, в каждой из которых свои знаки зодиака; *кентра* — родовое слово, общее для каждого из четырех (*общею рѣчью*). *Кентра* — она же *стро-*

ки. Слово *строки* в данном случае использовано удачно, славянам оно понятнее, чем какая-то *кентра*. *Строка* родственна глаголу *стрекати* 'колоть' так что исконный смысл имени — 'укол, тычок' откуда и *точка* (одно из значений слова *строка*). Центр-строка — это место циркульной иглы, которая отмечает точный центр идеального круга. Образ, постепенно прорастающий в символ, а от символа ставший понятием.

Но *строка* — и ряд, ряд знаков, выделенная на поверхности последовательность точек. Значение 'ряд, строчка' в этом слове вторичное, оно известно с XIV в. (ряд букв на странице) и даже позже (отвлеченно как 'ряд' с начала XVI в.). *Ряд* как реальная последовательность предметов, *строка* — их явленный символ.

Но представление о центре осознавалось некогда на подручном масштабе измерений, на человеческом теле.

Самое древнее слово для обозначения центра — *ятры*, винительный падеж *ятровь* и однокоренное ему *утрь* (впоследствии *утроба*), сохраненные в слове *нутро* и в предлоге *внутрь*. Слова эти давно утратили значение «середины» и потому послужили для обозначения известных внутренних органов, у различных славян по-разному: *ятро* — это и печень, и легкое, *утроба* — или печень, или сердце, или материнская утроба. Что это слово древнее, доказывается архаическим типом его склонения и многочисленными соответствиями в родственных языках. В греческом, например, этот словесный корень связан со значением 'внутренность'; он знаком нам по слову *дизентерия*, что буквально значит 'без внутренностей'. Поэтично, но точно.

Желание дойти до сути подвигло славян на новые поиски подходящего термина, которые увенчались успехом, и они получили слово *ядро* (в другом произношении — *недро*, откуда и наши *недра*). Исконное значение слова 'опухоль, нарыв; вздутие'; слово *ядреный* того же корня. Удалось что-то «прощупать» в центре человеческого тела, и это «что-то» создавало иллюзию обретенного наконец-то «центра» — *серединочки*. Не обошлось без ошибок, которые сохранились нам в назидание: ядрами одни называли такие «вздутия», как женская грудь или, напротив, мужскую мошонку. Ни то ни другое не было топографическим центром тела, но, может быть, наши предки думали не о топографии?

Более углубленные поиски не удовлетворили снова; теперь в качестве «центра» были осознаны *лоно* и *чрево* (*черево*). К нашему времени эти слова также разошлись в значениях: означают и лоно, и колени, и грудь, и брюхо, и кишку — и всё, что угодно. Но в древности общими

для всех них было одно: что-то л е ж и т в этом «лоне» или «чреве» — в *серединочке* где-то, недоступное взгляду. Младенец, проглоченная пища... что-то.

Постепенно от неопределенного представления о внутренности, противоположной внешней плоти, славяне перешли к выделению отличительных, чувственно ощущаемых признаков середины. Сначала это какая-то выпуклость, какой-то жизненно важный орган тела, а затем представление о середине, как бы отвлекаясь от собственно тела, распространяется на что-то иное в том же теле. Конкретно-чувственное восприятие центра было знакомо и позже, даже в современных славянских языках *ядро* — либо лоно, либо чрево, либо даже сердце. Не печень или легкое — вместилище души (как полагали древние), но — сердце. *Середина* и *сердце* — общего корня. Не здесь ли искать?

Латышское слово *sirds* 'сердце; мужество, гнев' — такова ближайшая параллель к славянскому слову *сердце*. *Сердить* — раздражать «середину», которая является вместилищем гнева, эмоции скорее духовной. Руками гнев не прощупаешь, но разместить где-то надо. Гнев поместили в сердце. Последовательность в развитии со-значений славянского слова словари отражают так: 'сердце' > 'сердце как символ души' > 'раздражение, ожесточение, ярость' > 'центр, середина' > 'глубина чего-либо' (СлРЯ, 24, с. 78–80). «Глубина чего-либо» — явно из греческих текстов. «Вздохнув из глубины сердца» — метафора Иоанна Златоуста, рано переведенная на славянский язык.

В старославянских и древнерусских текстах находим множество однокоренных слов, теперь забытых. *Сердоболи*, например, значит 'родственники', но это вовсе не те, кто «болеет» за вас сердцем. *Болеть* — становиться сильным, поэтому и *сердоболи* — те, кто совместно связаны внутренней силой общей энергии рода. Церковное слово *сердобольный* восходит к этому слову, связано с *сердоболями*, но значит оно не то, что теперь мы находими в нем: это слабый человек, у него за все болит сердце. Изменилось значение слова *боль* — и все изменилось: что некогда было хорошо — стало плохо. Вот еще и *усердие* 'желание, благорасположение', т. е. чувство, прямо противоположное гневу, но тоже связанное с движением сердца. *Усердство* — бодрость, но бодрость не тела, а духа, т. е. сердца. Об одном русском князе в 1216 г. летопись сообщала: «Бѣ самъ крѣпокъ, и мужество и великую с и л у имѣя, и у с е р д с т в о» — всё вместе: и силу имел как язычник, и душевную бодрость в сердце, как положено христианину.

Так с именами существительными. Они незаметно изменяли свои значения. Но прилагательные упорно сохраняли то значение корня, которое

в них вошло в момент образования самого прилагательного (с определенным суффиксом, которого прежде не было). Если кто-то взглянет «сердечныма очима» — это не метафора, а выражение простого желания взглянуть на дело внутренним взором. В древнерусском переводе жития Николая Угодника (XI в.) есть такое место: «Ты бо вѣси сердечная, испытая сердца и утробы...», что можно понимать и так: «Ты следишь за нутром и центром, так что видишь все потаенные помыслы».

Как ясно, всякое «внутреннее» обязательно связано с «внешним», воплощается во внешнем; внутреннее без внешнего существовать не может. Так и сердечная жила, по мнению славян, «выходит наружу» в виде безымянного пальца. Безымянным он называется потому, что силу его не хотели спугнуть никаким именем; по причине особой важности, святости и значительности это имя под запретом. Кольцо, воплощающее нравственную силу души, надевают на этот палец. Оно держит сердце на привязи. Но если внешние проявления сердца издавна окружены столь тщательными предосторожностями и вниманием, понятно, что и само сердце уже определенно осознавалось средоточием жизненной энергии.

Многовековый путь размышлений вел мысль человека от почек, печени, легкого и диафрагмы к сердцу как идее центра жизненной силы (а в ней, в свою очередь, видели мочу, кровь, дыхание). Сердце-центр — как точка отсчета. Современное представление о мозге как центре восходит к Декарту (так говорят); наши предки вершиной вершин почитали сердце.

Отметим одну особенность слова *сердце*.

В древности все имена весомы, они были крупными, даже грубыми — просто корень, еще не облепленный суффиксами, — но вместе с тем есть у славян два ласковых слова, с уменьшительным суффиксом искони: *солнце* и *сердце*. Оба слова как близнецы-братья, и развивались они одинаково: и по формам, и по звучанию, даже по ударению своему отличаясь от прочих слов. Как будто было какое-то сходство между ними, как будто они в родстве. Но какое сходство, какое родство? По важности? по функции? как обозначение центра?

Солнышко в небе — сердечко во мне...

Одно мы знаем: славяне поклонялись солнцу — христианские проповедники обращались к их сердцу.

Однако из всех слов, когда-либо обозначавших «серединочку», лишь слово *сердце* у всех славян всегда значит только ‘сердце’. Общее для всех славян слово, значит, и явилось оно давно, еще в праславянскую пору. К тому времени, отставив *ятры*, *утробу*, *недро* и прочее, славяне признали человеческое сердце серединой всего.

Середина-сердце располагается не посреди тела. Это именно центр, середина системы. Символ жизненной энергии. Центр системы, но символический центр (не *правый*, не *первый* или какой-либо иной). Иногда даже речь заходила о том, что сердце не просто внутри — оно в глубине (что верно). Греческая метафора (восходит к библейским текстам) ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς переведена на славянский буквально и становится символом, который определяет смысл понятия: «въ сьрдьци земля», затем и «въ сердца морская» и др. (примеры: СлРЯ, 24, с. 78). «Поистинѣ бысть въ сердци земленѣемь, бысть же по издъшении сълѣзъ въ прѣисподьняя земля» (Изб. 73, л. 215) — «воистину находился в сердце земли, ибо по смерти был низвергнут в преисподнюю (земли)». Глубины земной плоти (*прѣ-ис-под-няя* — трижды сказано о бездонности ада) сравниваются с заветным местом, где в глубинах тела таится сердце.

Князь Святослав, решая обосноваться на Дунае, тоже говорит: «Яко то есть середа в земли моей» (Лавр. лет., л. 67, 969 г.) — это киевский-то князь! Но объяснение выбору есть: «Яко ту вся благая сходятся: от грек — злато, паволоки (драгоценные ткани), вина, овощеве розноличьныя, и-Щехъ (от чехов) же, из Урогъ (от венгров) сребро и комони, из Руси же скора (мех) и воскъ, медъ и челядь». Объяснение чисто экономическое, но важное для строительства государства; так и сегодня «центр» и «центральная власть» расположены не в Омске.

Интересна последовательность, с которой появлялись у нас слова, выражающие идею «середины» — отвлеченную от конкретных проявлений «серединности». Сначала это неопределенная собирательность качества *середь*, откуда и наречия-предлоги *середи* или современное *средь*; затем значение предметности обогатилось суффиксом *-ък-* (*середка* в новгородских грамотах с XIV в.) или — в книжных текстах высокого стиля — *середость* (с XVI в.), пока, наконец, не образовалось слово с суффиксом единичности (*серед-ин-а*), поскольку ведь центр всегда один в данном расположении частей (примеры: СлРЯ, 24, с. 85–86). Мысль последовательно выделяла различные признаки качества и фиксировала их в переборе уточняющих суффиксов — пока не остановилась на самом важном признаке.

Переход от эквиполентности к градуальности как принципу исчисления объектов требовал идеи середины, которая древним славянам (с их верностью эквиполентности) безразлична и попросту не нужна. Первые христианские писатели славян с особой настойчивостью внушали своим читателям и слушателям мысль об идеальной сущности «середины». В их числе — Иоанн Экзарх.

В его представлении середина — это нечто, что находится м е ж д у двумя: между правым и левым, между летом и зимой, между севером и югом, между ночью и днем, — весьма конкретно, если не сказать «вещно». Даже у ангелов — двумя верхними крыльями они закрывают голову, двумя нижними — ноги, «да явѣ есть яко среднима лѣтаху, а ни горнима ни долнима» (Шестоднев, л. 46) — только средние крылья исполняют предназначенную им функцию. Так что среднее — то, что «средою грядеть», что «на срѣдѣ будеть», что занимает «третьюю пласу (полосу) среднюю» (там же, л. 237, 138, 113 и др.). В изложении Иоанна всё имеет свой средний момент: «Въздушьная всѣ тьма, мгла и мракъ» (там же, л. 160 об.), «жабы бо и прузи (саранча) и комарие от тины раждаются» (там же, л. 164); трехчастна даже голова: «тѣмя — връхъ (или лобъ) — тылъ», и «брови же трие от коеждо очесе въ мождени (мозги) грядуть» (там же, л. 213), и уши, и языки, и у желудка «три среды». «Сердце же вьчинено есть и лежитъ на послѣдниимъ мѣстѣ» — там, в глубине. И общий вывод, данный в наследство: «подоба бо намъ (следует), чловецемъ, о срѣдниимъ глаголати (толковать обо всем среднем), яко… се все срѣднее есть!» (там же, л. 46), и сам человек «срѣднее мѣсто приял есть (восприянял) от Творьца» и «на срѣдѣ от краи всѣхъ» существует «раствором средним».

Противоположность между земным и небесным, вещным и идеальным все больше расходилась в стороны «раствором средним». А это — человек.

ГОЛОВНОЙ И ГЛАВНЫЙ

Психология учит, что голова... служит необходимым и непосредственным органом души — для образования представлений и мыслей из впечатлений внешнего мира.

Памфил Юркевич

Осваивая окружающий мир, человек переносил на явления этого мира привычный для него масштаб измерения — свое тело, его части, имевшие определенные функции и уже по одному этому, казалось, похожие на вновь познаваемые объекты. Так было у всех народов, так случилось и у славян. Сравнивая слова славянских и родственных им языков, мы получаем возможность объективно представить последователь-

ность постижения мира по мерке самого человека. Возможно, при этом мы обнаружим, что не таким уж и древним он был, этот человек. «Еще и сегодня, — говорил сто лет назад публицист-народник Николай Шелгунов, — на тротуаре Невского проспекта можно встретить людей X века».

Общее развитие идеи проходило по крайней мере три этапа; мы уже не раз отмечали такую периодичность движения от предметно-вещного через отвлеченно-нравственное прямиком к абстрактно-логическому уровню восприятия важнейших категорий сознания. Еще один пример такого движения мысли рассмотрим сейчас.

…В поисках похищенной колдуном Черномором невесты пушкинский Руслан попадает на…

…старой битвы поле.
Вдали всё пусто; здесь и там
Желтеют кости; по холмам
Разбросаны колчаны, латы;
Где сбруя, где заржавый щит;
В костях руки здесь меч лежит;
Травой оброс там шлем косматый,
И старый череп тлеет в нем…

И дальше —

…смотрит храбрый князь —
И чудо видит пред собою.
Найду ли краски и слова?
Пред ним живая голова.

Хорошо известно — в сказках всё правда. На своем месте и Голова.

Слово *голова* — типично славянское, хотя встречается и в балтийских языках. Корень здесь тот же, что и в слове *желвак* ‘опухоль’; родственно им и утраченное ныне слово *желвь*, означавшее черепаху (по твердости ее панциря). *Голова*, *желвь* — это и твердость опухоли, и шишка, которая служит для хранения… чего? Миф не говорит об этом, но мы знаем: только священное слово, с которым связано множество запретных ритуалов и понятий, остерегались произносить понапрасну. Заменяли его другим. Например, сакральные защитники рода — тотемные животные — у славян: медведь, волк, лиса. Их древнейших именований нет в славянских языках, они заменены описательными выражениями, которые условным намеком передавали запретное имя: «тот, кто ест мед», «тот, кто терзает», «тот, кто обдирает»… Запретным было и название головы, причем не у одних славян. В других языках голову также сравнивали то с горшком, то с кочаном капусты, то еще с чем-то, столь же непотребным. Сравните русские, поздние по происхождению,

выражения «у него дурная черепушка» или «котелок не варит», они в шутливом высказывании воссоздавали древний образ, уклончивые именования головы.

Уже в древней летописи слово *голова* противопоставлено слову *лобъ*. Когда князь Олег в 912 г. отправлялся проведать своего любимого коня, умершего в старости на покое, вместо его головы он видит пустой л о б ъ, т. е. ч е р е п, из которого выползает змея и смертельно жалит князя. Об этом также рассказал Пушкин в «Песне о вещем Олеге». Всякие гады заводятся в незащищенном месте, там, где нет ничего ж и в о г о. Где нет жизни — там наступает смерть. Сопоставления с другими языками подтверждают, что голова по древним понятиям — это вместилище жизненной энергии.

Руслан увидел на поле битвы и «мертвые кости», и череп, т. е. *лобъ*, но дальше он встретил «живую голову».

По употреблению слова *голова* в народных русских говорах можно представить себе всю историю этого слова (СРНГ, 6, с. 298–314; СлРЯ, 4, с. 62–67).

В древнерусских памятниках *голова* — убитый человек. Строго говоря, и у Пушкина *Голова* — символ сраженного богатыря, в котором еще теплится жизнь, до поры, пока не исполнит он предназначенного: не передаст Руслану меч, нужный для борьбы с Черномором. Он — часовой на посту, и поверженный, служит общему делу.

Головьникъ в древнерусском языке — ‘убийца’, но современный литературный язык простых терминов не любит, он обязательно свяжет действие с формой глагола (а у глагола — приставки); так появляется слово *у-головник*. Было еще слово *головьщина* ‘плата с «головы»’, т. е. штраф за убийство (современное слово — *уголовщина*). Такая последовательность значений-образов в древнем корне: хранилище жизненной энергии — и мертвец, жизнь — и смерть. Всё вместе, рядом, переходит из одного в другое. Нерасчлененность вещного смысла на отдельные признаки — со-значения.

Еще и сегодня удивляемся: только имена существительные одушевленные в винительном падеже используют форму родительного: я *вижу — стол* (а не *стола*), но я *вижу сына* (а не *сын*). Но ведь и слово *мертвец* оказывается в ряду одушевленных: я *вижу — мертвеца* (а не *мертвец*).

Это также остатки той системы представлений, в которой слово *голова* одновременно связано с обозначениями и жизни и смерти: «он может пройти по головам» — снять головы, т. е. уничтожить людей в угоду своим интересам; «сложить голову за идею» как символ жизни, после которой — смерть. Древнерусское выражение «быти головѣ» значило ‘быть мертвецу’, кто-то умрет. Но вместе с тем…

Что такое «энергия жизни»? В разные времена ее представляли по-разному: то как молодецкую силу, то как ум, то как душевность. Владимир Даль в своем словаре выражает русское понятие о «голове», говоря, что она содержит «умственные способности вообще», но также и «нравственные качества человека». «Умная душа» или «душевный ум» составлял ту энергию жизни, которую, по старым представлениям, и призвана оберегать «голова» (череп, лоб). Так было и в Древней Руси. С таким представлением о голове язычники пришли к принятию христианства.

В переводных текстах, пытаясь передать греческое слово κεφαλή ‘голова’ словом *голова*, славянские книжники постепенно перенесли и непривычные для славян добавочные значения греческого слова.

Поскольку н а ч а л о каждого раздела книги украшалось заставками и киноварью, значение греческого слова ‘раздел в тексте’ стало использоваться и у нас — *глава* в о г л а в л е н и и книги. Это книжное значение, оно и обозначается церковнославянской формой слова: *глава*, а не *голова*.

Голова выделяет человека из представителей животного мира, и об отдельном человеке (потом и о животном) стали говорить собирательно: *голова*. По важному признаку обозначают целое: голова человека — сам человек. Метонимический перенос: «пустая голова» — о глупом, «тупая голова» — о медлительном. Сохраняется «счет по головам» (чаще о животных в стаде), подати платили «по головам» (сколько человек в семье) и лишь много позже, уже по-христиански стали считать «по душам» («подушный налог»).

Поскольку кочан капусты или головка сахару внешне напоминают круглую голову, чуть позже, уже метафорически, по сходству, стали говорить «голова сахару», «голова сыра», а вслед за тем и «голова храма» или «глава храма» (о куполе церкви). Тоже важное отличие: *голова* — у сыра, *глава* — у храма. В принципе, подобных значений могло возникать множество, каждый раз использовался образ сходства: «голова» высокой горы, например, тоже *голова*.

Переносные значения по смежности, по сходству, по аналогии возникали обычно под влиянием книжной речи, но в разное время. Это помогает установить, когда именно случилось переосмысление «головы» как части тела в признак сравнения с чем-то сходным.

Глава как раздел книги — известное с XI в. значение слова; примеры метонимии отмечены с XII в., метафоры — с XVI в. Те значения слова, которые возникали согласно сходству (метафора в узком смысле), как отдельные значения слова в языке долго не сохранялись. Слишком субъективными казались сравнения купола или цельного сыра с головой. Что-

бы закрепить в сознании возникшее в поэтическом тексте сравнение, потребовались новые средства языка, и они появились как раз в XVI в. Образовались многочисленные суффиксальные имена, каждое из которых так или иначе надолго закрепило одно из метафорических со-значений корня. Тогда-то и *голова храма* стала *главой храма*, а всё, что похоже на голову по виду и форме, стали обозначать новым словом *головка*: *головка сыру*, *головка трости*, *головки сапог*. Древние же метонимические переносы по смежности в языке сохранились, они не разрушали семантическое единство слова: *голова* 'верхняя часть тела' и т. д., но одновременно и обозначение самого этого тела, и основного признака человека («он — человек с головой», т. е. умный, сообразительный).

Итак, *голова*, сначала неопределенное по смыслу 'вместилище жизненной энергии', становится обозначением части т е л а, а затем — ключевого признака л и ч н о с т и («ну, и голова!» — «дурная голова ногам покоя не дает»).

Наступило время, когда признак оказывался важным при назывании не только тела вообще (и у животного есть голова) и не отдельной даже личности, а целого общества. Опять-таки по примеру греческих слов у славян появилось обозначение *голова* 'начальник, руководитель, старший в семье и т. д.'. Этот социальный термин стал выступать в вариантах, уже нам знакомых: *голова* — это сельский староста («сам себе голова» — сам себе начальник), но «глава государства» и «главарь шайки» — самое высокое и самое низкое опять соединились трогательно в общем корне, но различаются суффиксами.

И наконец, наступает самый важный момент в развитии словесного образа. Скажем иначе: самое г л а в н о е.

К середине XII в. слово *голова* в русских летописях употребляется не только в значении 'разум, рассудок', но и в значении 'совесть', даже 'душа', а вот в современном литературном языке такого значения у слова уже нет. Для нашего современника главное в голове не красота или уши, но — мозг, и все словари настойчиво нам внушают: *голова* — 'верхняя часть тела, содержащая в себе мозг'. Ум, рассудок, сознание — мозг, всё то, что связано с интеллектуальной деятельностью человека. Голова — не сердце, не вместилище души. Счет по душам и счет по головам — тоже разные вещи.

Развитие значений слова *голова* в литературном языке достигло логического предела, в переносном смысле «голова» — символ всех умственных способностей. Поэтому новые переносные значения слова развиваться не могут, они разошлись по суффиксальным и тем самым окончательно сформировали все значения основного слова *голова*.

Вернемся к самому первому из них: ‘верхняя часть тела человека, верхняя или передняя часть тела животного’. У человека голова кверху, у пса — впереди него. Реальные отношения жизни, как они предстают перед нами, отражаются в языке. Так и различие между «верхним» и «передним» оказывается важным. Как только возникает возможность выбора, национальное предпочтение тут же сказывается, поскольку переносное значение всякого слова — это образ. На что обращает внимание русский или, например, англичанин, когда начинает сравнивать что-либо с головой?

Начало, которое наступает сверху — русское представление о «голове»; начало, что ведется спереди — английское представление, отраженное в слове *head* (в русском словесном образе это скорее «лицо»: *лицом к лицу*, *налицо*, *лицевая часть*). Английское слово не имеет переносных значений, связанных с нравственными категориями (‘совесть’, ‘нрав’, ‘душа’), для англичанина это особая сторона жизни, отчужденная от интеллектуальной. Когда русский человек говорит «голова походной колонны», он имеет в виду переднюю часть полка, и солдатские шеренги сравнивает с продвижением животного. Вообще значение слова, которым голова отмечена передней (а не верхней) частью, русские употребляют только в специальной терминологии (геологи, техники, военные). Это как бы «новый перевод» с западных языков, которым присущ такой образный строй мысли. Раньше переносные значения старинных слов мы развивали под влиянием христианских текстов, переведенных с греческого языка, сегодня ту же роль толчка для развития новых словесных значений пытаются исполнять технические тексты, обычно английские. Разовьет ли эта прививка русский язык, пока неясно.

Но, может быть, это и главное, однако не основное.

Главное находится сверху и возглавляет ряд. Основное лежит в основе и основывает собственный ряд. Для христианской культуры важнее «главное», божественное нисходит сверху; для народной языческой существенно «основное»: для жизни важно опереться на что-то надежно прочное. Небеса и мать сыра земля — вот герои мифов. Они не противники, но соперники, и любой человек для себя решит, что является сутью этого мира.

И сделает выбор.

«Итак, священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни они видели в сердце. Голова была для них как бы видимою вершиною той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце» (Юркевич, 1990, с. 74).

ОСНОВНОЕ И ГЛАВНОЕ

Человечество веками вынашивало уверенность в том, что философия есть знание ценнейших предметов в их основной сущности.

Иван Ильин

Выделение главного, основного из массы второстепенных деталей, сопутствующих каждому явлению и предмету, несомненно, известно славянам. Среди древнейшей лексики находим корень **čel-*, основным значением которого могло быть именно данное, выделяющее самое важное в целом ряду однородных фактов.

Тем не менее мы никогда не узнаем, как именно п о н и м а л о с ь главное-основное, чем-то в ы д а ю щ е е с я и потому особенно заметное в предмете или явлении. Может быть, потому, что не отдельные признаки, а целостность вещи определялась сознанием как нечто выходящее за пределы обычного. Главное не понималось, а п р е д с т а в л я л о с ь в своей цельности. Например, в древнерусском языке для такого выделения служило слово *изящный*, т. е. 'изъятый (из множества подобных)'. Исторические тексты и основанные на них словари показывают, что изящным сначала называли особенно сильного, затем особенно знатного, потом — особенно богатого, наконец — особенно красивого. Но — в полном наборе признаков выделения как цельность. Так что и по корню **čel-* трудно понять: было ли это выделение по некой подробности или только по детали? В какой мере сознательно подчеркивалась именно она — или просто *бросалась в глаза*?

Так, сложное слово *человек* образовывалось с помощью этого корня — в переводе на современный язык п о н я т и й нечто вроде 'главная сила', 'основная работоспособность' (имеется в виду возраст «человека»). Так представлялся в своих значениях социальный термин *человѣкъ*.

Но и *чело*, и *челюсть* также связаны с тем же корнем, и было бы непонятным предпочтение, оказанное выдающейся вперед челюсти сравнительно с высоким челом, если бы не чисто внешнее сходство в самом факте выделяемости на плоскости лица, морды или лика. Не главная, основная, верховная, а именно чем-то выделяющаяся часть: деталь, а не подробность. Так выделяется и *челка*, нависшая над бровями и, судя по суффиксу уменьшительности, ставшая важной деталью в известную историческую эпоху. По греческим хроникам известно, как изумлялись византийцы внешнему виду князя Святослава: обритая голова с одинокой густой челкой — «признак княжеского достоинства».

В русских говорах долго сохранялось слово *челесник*, оно обозначало широкое устье в печи, и само это слово подчеркивает важность входа в домашний очаг, столь существенный и в ритуальных сказаниях древней сказки: Баба-яга на широкой лопате помещает в печь — хотя бы на краткое время — каждого молодого члена семьи (рода-племени), указывая ему на «главное» в доме. Одновременно это и главное испытание подростков во время обряда инициации — посвящения в мужчины. Некоторые древнерусские тексты сохранили нам и прилагательное *челесный* — в значении 'начальствующий, верховный, самый важный' в череде других: *челесный врач* — Иисус, *челесные книги* — священные, книги закона, *челоносный гроб* — Гроб Христа, пострадавшего за всех живущих. Это древнее слово овеяно ароматом легенд, ритуальное слово, и смысл главного, основного связан тут еще с морально высоким и жизненно важным, а именно такими оттенками смысла и отличались древнейшие слова. Всё в них имело не только прямой смысл термина, но и переносные значения побочных содержаний, что-то неуловимо важное и вместе с тем цельное. Нравственная оценка присутствует в каждом подобном именовании, в любом определении, составляет часть значения и в конечном смысле является его сутью.

Если собрать воедино все эти, ныне далеко разошедшиеся по своим значениям слова, можно составить представление о том, насколько конкретно и образно понимали древние «главное»: внимание устремлено и не на основное, а на резко выраженное, размещенное наверху, сверху, и притом цельное, поскольку и корень **čel-* родственен корню **cěl-* (например, в слове *цѣлый*) — другая ступень чередования гласных в корне.

Значит, в том смысле, в каком сегодня мы это понимаем, признак различения не был ни главным, ни основным, ни самым важным, и вовсе не признаком различения был он, а признаком выделения. Его конкретность цельна, представление о предмете как бы снимается с поверхности этого предмета, а целостность, ненарушимость признака предпочитается его важности и объективности. Неудивительно, что подобные признаки часто оказывались случайными, а еще чаще представляли собою привнесенные со стороны сравнения с чем-то уже известным, освоенным мыслью, понятным. Мысль отталкивалась от уже известного, пользуясь им как масштабом при измерении всего прочего, что попадало в зону устойчивого внимания. Основной масштаб — сам человек. Его руки, ноги, всё вообще тело — натуральные измерители всего вокруг. Чело как признак человека позволяет построить целые ряды

сравнений, радиально идущих в разные стороны: *челка*, *челюсть*, *человек*, *челесный* — о человеке; *чело*, *челесник*, другие — о домашнем очаге; *челядь* и пр. — о совокупности людей, объединенных общим очагом (впоследствии челядью стали называть холопов при доме); слово *челка* дало новую цепочку переносных значений: и кисть на воинском знамени, и значок на нем, и украшение боевого коня, и украшение на кокошнике, и мн. др. Перенос именования по функции отражает уже довольно поздний этап в развитии значений, все перечисленные слова — относительно новые. Однако столь же древними являются и слова *челых* (гриб чага на старой березе), *челыш* (крепкий гриб боровик), *челышко* (выделяющаяся часть грудины, в е р х) и т. п. И всё это — указания на поверхностное отличие одного предмета или его части от другого (от другой части).

Понятие о главном возникает сравнительно поздно. Само слово *главный* является примером того, как неполногласная книжная лексика (форма *главьный*), отталкиваясь от разговорной полногласной (*головьной*) с характерным для нее конкретным значением, создает отвлеченное значение и навсегда его закрепляет, превращая книжную форму *главьный* в русское слово *главный*. Это четкое противопоставление по признаку «конкретное : отвлеченное», которое охватывает все пары полногласных / неполногласных форм (*порох* — *прах*, *голова* — *глава*, *голос* — *глас* и т. п.), показывает, что удвоение форм происходило в рамках одного языка. В древнерусских текстах *главьный* и *головьной* еще не разграничены семантически, и слово *главьный* тоже понималось конкретно, как и *головьной*, т. е. верхний, но еще никак не верховный. «Аще кто украдеть главное что, или скот, или домъ подкопает, или что зело добро драгое, то пять лет кается», — говорится в древней Кормчей книге. Главное здесь — нечто ведущее, но отнюдь не основное: скот или дом, и вообще всякое дорогое добро не менее важны в общем перечне похищенного имущества. В грамоте 1357 г. «головные князи жалобу клали» — ведущие, которые стоят во главе своего «народа», но при этом не обязательно основные князья, не обязательно верховные (верховным мог быть только один князь). Одинаковая конкретность значений делает обе формы слова равноценными вариантами, однако общая идея «главного» и в этих неопределенных именованиях всё-таки уже присутствует. Внутренним, образным, и символически потаенным одновременно, является тут представление не о поверхностно цельном, как в случае с древним корнем **čel*-, а о верхнем; о признаке, хотя и лежащем на поверхности, однако в сложной иерархии всех вообще признаков выступающем как признак всеобщий, родовой, а не видовой, действительно — ведущий признак. Возни-

кает градуальная цепь признаков, которая выделяет что-то, что является самым ***главным***, а потому и наиболее важным.

Ясно, что до значения 'основное' тут еще очень далеко, поскольку и внимание устремлено не на основное, а просто на вершину иерархической пирамиды. Вниманием маркировано самое большое, самое значительное. Это только много позже появятся в русском языке слова типа *чашка* и даже *чашечка*, в Средние века (сохранились в былинах) внимание устремлено на *чаши*, *чары*, *мисы*, *бочвы* и т. п. Значительные объемы, фигуры и плоскости, самое значительное, самое важное открывает последовательный ряд степеней путем понижения ранга к концу градуальной цепи, причем ранги постепенно ниспадают до самого ничтожного, незначительного, незаметного. В самих определениях, возникших именно в эту эпоху, скрывается указание на сведения до *ничьто — ничтожества* (термины типа *уничижение*, т. е. сведения к унизительно малому). Сознание человека представляет его устремленным вверх, и верх — незамкнутая часть пространства, вверх постоянно может расти, и расти безгранично, увеличивая значительность главного, повышая уровневые градации за счет открытого устремления в поднебесную (потому что до Бога всё равно не дорасти). В то же время *тьло*, *дъно*, *подъ* фиксированы конечной гранью, они остаются неизменными, и это — остановка.

Основное — не то же самое, что главное. В современном словаре синонимов находим следующий ряд слов: *главный*, *основной*, *первостепенный*, *первостатейный*, *первый*, *центральный*, *коренной*, *узловой*, *стержневой* — таким может быть любой признак, который является чем-то существенно важным. Фундаментальным. Современное сознание, «испорченное» литературным языком, различает приведенные слова только как стилистические варианты с небольшим и незначительным различием по смыслу. На самом же деле в кажущейся безразличности их отношений друг к другу скрыто динамическое противоречие, своим существованием обязанное историческим движениям сознания. Так море кажется ровным и спокойным после того, как реки различной степени тепла и солености сошлись вместе; но как раз в этот момент в нем и рождаются сложные потоки, течения, водовороты, которые в корне изменят климат вокруг.

Четыре последние слова списка — абсолютно новые, их не было еще и в XVIII в., а в XIX в. встречается лишь слово *коренной* («коренные вопросы нашей жизни»). Современное понятийное сознание выискивает центральные, стержневые или узловые явления, строго разграничивая их взаимные отношения; первостепенный и первостатейный отражают средне-

вековые степени градуального ряда, выделяя не просто главное как полезное, но и первое в ряду прочих. *Первое* и *главное* в этом смысле однозначны, поскольку одинаково выражают общий принцип градуальности, пространственной соотнесенности, только распределенной в разных плоскостях: вертикальной для *главного* и горизонтальной для *первого*.

Что же касается *основного*, лежащего в ***основе*** всего, определяющего существование самих степеней, всех вместе и каждой в отдельности, тут дело сложнее. Ведь основное в реальности (онтологически) — это и существенное, и главное, и первое. Переориентация с главного на основное имела принципиальное значение в процессе познания, потому что ориентировало сознание на источник, на основание, на п р и ч и н у явления. Основа — это и основные нити в тканине, и начало, и фундамент, и поддержка, и высшая мера закона — именно такие значения известны древнерусскому слову ***основа***. Это прежде всего земная твердь, дающая взгляду человека некую опору, дотоле ему неизвестную.

Итак, исходная позиция «от поверхности» заменялась точкой зрения «от главного», определяя верховный элемент системы; это всё еще та же поверхностная фиксация одного из равных признаков. Наконец, ищущий взгляд ухватил суть дела, переместив ориентационную точку зрения. Если верх бесконечен и, в сущности, непознаваем, представляя собою ***идею в ее чистом виде***, то фиксированность на ***основе***, законченной и определенной, позволит хотя бы отчасти сосредоточиться на сущностных признаках элементов, понять их и объяснить динамику порождения объекта в целом, с его первостепенными, стержневыми, узловыми и центральными элементами. Основа вещна, но цельной вещи нет, она разъята сознанием. Однако нет и поверхности в символическом ощущении этой вещи: теперь уже сами признаки стали столь же конкретными и частными, какими некогда представлялись сами явления и вещи (отсюда и *ступень*, и *узел*, и *центр*, и *голова*, и *основа* как корни слов-определений).

Осталось определить время, когда *главное* переосмысливается как *основное*. Сделать это и сложно, и легко.

Легко, потому что слово *осно́вный* (это старое ударение слова, образованного от имени *осно́ва*) давно существует в русском языке. Трудно, потому что *основный* имеет конкретный смысл, связанный с ткачеством: сплетение нитей, образующих основу ткани. В XVIII в. встречаем сочетания вроде «мотать осно́вную пряжу», «осно́вные пасмы при пряже», «осно́вные нити» в пряже. С середины XVIII в. в специальной медицинской терминологии появляется еще одно значение слова: *основно́й* (или без суффикса — *осно́вый*) — это ‘базовый’; основной костью называется *os basilare*. В самом начале XIX в. в научно-популяр-

ной литературе возникает разграничение *цельных* и *основных* (т. е. составных, основанных на соединении) частиц вещества например, в минералогии. Это уже другой подход к значениям старого слова, в котором отмечается не базовое содержание, а цельность состава, хотя и собранного из разнородных элементов. Характерно это колебание между оттенками смысла: старое слово по-прежнему старается обозначить нечто, что обладает и цельностью, и важностью, и связано с неким «главенством» обозначенного словом явления.

В современном значении как 'самый важный' слово *основной* начало употребляться в публицистике славянофилов, и уже в середине XIX в. попало в «Толковый словарь» В. И. Даля, причем в обоих произношениях: в старом *осно́вный* и в новом *основно́й*, новая форма отражает значения 'основание чего-то образующий, к нему относящийся; начальный, главный; важнейший, господствующий'. В этом определении нет еще строго однозначного определения слова *основной*. Более того, связь его с термином ткачества еще осознается: *основной* — начальный, первый, тот самый, на который впоследствии накладываются нити ткани. Однако именно эти значения слова позволяют обнаружить ту точку соприкосновения главного с основным, которая и дала возможность замены. Основной — по-прежнему первый, т. е. главный, но не только. Головной и, наоборот, остающийся в основе, находящийся внизу, в фундаменте вещи, на который всё и опирается, ***на котором всё основано***. Перенесение внимания сверху вниз связано с внутренней противоречивостью смысла самого слова *основно́й* — *осно́вный*. С одной стороны — это поверхность, «верх» (русское слово *основа*), с другой — основание (имеются попытки передать значения латинского термина *basis* словом *основа*). Двусмысленность понятия об основе определяется неопределенностью (исходных) значений слова. Неопределенность сохранялась вплоть до полного изменения словесного ударения. Ударение на окончании сделало слово по смыслу отвлеченным (от конкретности исходного значения), ввело его в круг абстрактных обозначений, возвело на уровень научного термина. Еще в первой половине XX в. различие в ударении разграничило смысл: *осно́вный* — термин в химии, в технике (*осно́вные соли, осно́вные нити*), а *основно́й* — главный, первостепенный. Колебания в ударении слова особенно усилились с конца XIX в., когда стали вырабатываться общие для всех носителей языка новые значения, долгое время бытовавшие лишь в публицистике. *Коренной* и *главный* заменились на *основной*, т. е. имеющий свои основания.

Оставляем в стороне вопрос о том, насколько важными в состоявшихся изменениях были события реальной жизни носителей языка.

В частности, каким образом на представлении об иерархии и относительной важности *основного* и *главного* сказалась обычная для русского Средневековья практика деления по чинам и санам (по *породе*, *месту* и *должности*), или какое влияние оказали на этот чисто семантический процесс кальки с латинского, ценные прежде всего для научной терминологии. Это вопрос другой, не менее важный, но уже напрямую связанный с проблемой становления русской ментальности. Но понятно, что для русского «реалиста» удвоение сущностей определено коренной идеей: *основное* — вещно, *главное* — идеально.

СЛОВЕСНЫЕ СТЕПЕНИ

Теперь следует неминуемо вопрос: какая же лучшая степень? На каждой степени является всё тот же дух человека, на каждой степени совершенство...

Владимир Одоевский

Существует расхожее мнение, будто язык — это набор разнородных знаков и форм, способствующих мышлению, но не имеющий собственного — системного — мыслительного содержания. Якобы слова, постоянно накапливаясь, сталкиваются в речи, мешая друг другу в формировании и выражении мысли. Это мнение ошибочно.

Язык — не только форма, лежащая на поверхности речевого общения. Это сложная знаковая структура, которая складывается постепенно и потому сохраняет формальные следы последовательных этапов своего сложения. То же относится и к смене классификационных принципов исчисления объектов; и здесь язык способен поведать многое.

Развитие этих принципов отражается во многих структурах и категориях языка. Воспользуемся примером древнейших пространственных противопоставлений — рассмотрим историю слов, образованных с помощью суффиксов *-ок-* и *-ък-*. Хотя такие слова и являются древними, образовались они не так уж и давно: являясь особенностью славянских языков, они отсутствуют в других родственных. Следовательно, это типично славянские образования.

Суффикс указывает на известную отвлеченность признака, который как бы изъят из состава предмета и подан как признак любого предме-

та, имеющего пространственное расположение: *широкий — узкий, высокий — низкий, глубокий — мелкий* и др. — всё это эквиполентные пары, которые и возникали-то как выражение противоположности равнозначных явлений. Сегодня мы говорим иначе: *широкий — нешироκий, высокий — невысокий* и т. д. Если бы такие признаки формировались в наше время, вполне возможно, что противоположности типа *узкий* или *низкий* вообще не понадобились бы, поскольку неширокий — это и есть узкий, но только представленный не самостоятельно, сам по себе, а в отношении к широкому; следовательно, зависит от широкого, степени широты отсчитываются от него, им определяются.

Дальнейшее отвлечение нужного признака требовало его обозначения не качеством, а предметом (вещью). Случилось это после выделения прилагательных из числа имен, имена существительные и имена прилагательные стали выражать различные категории мысли: предметность и качество. Произошло это на исходе славянской общности, примерно в XI–XII вв. После этого прежнее ***имя*** в о о б щ е — в новой форме *широкий* стало прилагательным, выражая качество, а в форме старой — *широкъ* — предикативным словом, которое служило для приписывания этого качества каждый раз новому предмету мысли:

поясъ [*есть*] *широкъ — широкий поясъ.*

Краткая форма прилагательного как имя участвует в с у ж д е н и и, полная его форма в соединении с именем существительным образует парную формулу в значении п о н я т и я (содержание и объем такого понятия представлены аналитически).

«Опредмечивание» такого рода распространилось и на наши определения, так что возникла необходимость в третьем элементе, который включал бы в себя все признаки некогда строгой эквиполентности. Появились суффиксальные имена, и слова-признаки *широкий* и *узкий* одинаково сошлись в *ширине, высокий* и *низкий* — в *вышине, глубокий* и *мелкий* — в *глубине, длинный* и *короткий* — в *длине* и т. д. Родовое слово *ширина* одинаково относилось к видовым качествам: и к *широкъ*, и к *узъкъ*, — представляя собой разную с т е п е н ь ширины. Родовое слово стало исходной точкой организации градуальной оппозиции, которая наиболее полно отразилась именно в степенях сравнения.

Широкъ — ширѣ — широчайший — всё это степени ширины. В принципе степеням сравнения должны быть подвержены обе противоположности прежней эквиполентной оппозиции, однако у нас нет форм типа *ужейший* при *узкий* и *уже*. Там, где такие формы находим, они указывают на иной класс обозначений: *низъкъ — ниже — нижай-*

ший явно показывают, что последняя форма пришла из другой смысловой системы и, может быть, из другого языка — не из разговорной речи, а из книжных текстов. *Нижайший* — не самый низкий (в пространстве), а как бы явленный в поклоне «с глубоким почтением».

Когда-то степеней сравнения определенно было лишь две, положительная и сравнительная, причем вторая понималась как равноценная первой; не случайно многие формы образованы от разных корней — верный знак того, что это были разные слова: *плохой — хуже*, *хороший — лучше* и т. д. (некоторые из них образовались достаточно поздно). Превосходная степень активно развивалась именно в момент развития средневековой градуальности. Историки культуры говорят, что как принцип выражения высших степеней превосходная порождена необходимостью обслуживать некоторые социальные разграничения в обществе.

То же и в этических определениях. И. А. Бодуэн де Куртенэ выразил эту мысль так: «Грамматические степени сравнения служат только для выражения относительной величины известного качества данного предмета в сравнении с тем же качеством других предметов; безотносительная же сила качества, насколько она может быть выражена в языке, обозначается формами уменьшительными, увеличительными и т. п. Эти последние находятся в таком же точно отношении к степеням сравнения, как при глаголах выражение совершенности и несовершенности действия к временны́м отношениям: времена и степени сравнения представляют элемент вторичный, совершенность же действия и увеличительные и т. п. формы прилагательных (безотносительная сила качества) — элемент первичный» (Бодуэн де Куртенэ, 1872, с. 187). «Первичный элемент» в обоих случаях — и у глаголов, и у имен — сохраняет следы эквиполентности, «вторичный элемент» уже накладывается на исконные отношения как образование степеней: три степени сравнения у прилагательных, три «времени» у глаголов и т. д.

На глубинном уровне системы сложилось тяжелое положение. Можно говорить о степенях ширины, вышины, глубины и длины, используя старые имена с суффиксами, которые обладают значением отвлеченной единичности (суффикс *-ин-а* его имеет: *солома* при *соломина*). Однако нам неизвестны ни «узина», ни «низина», ни «мелкизна», ни «коротина». Таких слов нет, ибо градуальная цепочка строила новый уровень отвлеченности признака по крайнему пределу выражения качества, начиная с высоких его проявлений, доступных наблюдению и легко измеряемых по ширине, по вышине, по глубине, по длине. Как и в любом ином случае осознания градаций, осознание степеней здесь идет

от целого к частям, от большего к меньшему. Исходной точкой является целое — всё законченное. Направление исследования — не от мельчайшего (от элементов), а, наоборот, в сторону мельчайшего.

Если мы обратимся к обозначению пространства, то увидим, что там словесная форма, служащая для выражения родового понятия, представлена собирательным именем: *даль*, *ширь*, *глубь* и т. д., т. е. опять-таки по крайнему пространственному пределу. Оставаясь родовым понятием, «ширина» или «глубина» вовлекают в сферу своего воздействия все возможные точки отсчета по линии уменьшения, но также и однокоренные слова столь же отвлеченного значения. Так возникает градуальный ряд степеней, и замкнутый круг эквиполентности оказывается разорванным с помощью переходных степеней.

Последовательность взаимного отталкивания двух противоположностей поразительна. Слова, обозначающие крайние пределы, образованы с помощью полного гласного *о* (*высокъ*, *глубокъ*, *широкъ*), противоположные им — с помощью редуцированного гласного ъ (*низъкъ*, *мълъкъ*, *узъкъ*); в устной речи древних славян они четко различались, создавая строгую эквиполентность признаков. Только в связи с образованием градуальности, после XII в., эти суффиксы совпали в общем *-ок-* (следы их различий сохранились в «беглом *о*»: *узок* — *узкий*, но *широк* — *широкий*). Такое же положение и в более поздних парах типа *коротъкъ* — *длиньнъ*, тут просто разные суффиксы.

В Средние века противоположность крайностей сохранялась, поддерживаясь на словообразовательном уровне. Рядом с древним суффиксом *-от*(*а*) появился его книжный вариант *-ост*(*ь*). Слова со значением крайнего предела увеличивались числом, расширяясь с помощью суффикса разговорной речи, противоположные им — с помощью суффикса книжного. Таким образом, наряду со словами *широта*, *высота*, *глубота*, *длиннота* появились слова *узость*, *низость*, *мелкость*, *краткость* и др., явно вторичные по образованию и не всегда связанные только с обозначением пространства. Они как бы отягощены вторичными созначениями этического характера.

Слов типа *ширость*, *высость* или, наоборот, *узота*, *низота* в русском языке нет, поскольку мыслительный акт не допускал слияния в мысли и в ее выражении крайних степеней «раствора» в новых градуальных рядах. Однако те же потребности мышления постоянно увеличивали однокоренные слова с различными суффиксами, выражая разные степени проявления общего качества: *высокъ* — *вышина* — *высота*... но *узъкъ* — *узость*... По-прежнему отмеченной является высшая степень, которая и оформляется энергичнее, чем низшая, и постоянно

пополняет запас своих степеней. Сами суффиксы своим значением накладывают дополнительные оттенки на образованные с их помощью слова. Ряд *широта* и др. создает последовательность качественно объективных характеристик (по верхней степени градуальности), тогда как ряд *узость* и др. — эмоционально насыщенную последовательность обозначений, отличающихся субъективной характеристикой (по нижней степени противоположности).

Объективная характеристика строится с помощью средств родного языка, градация оценочных свойств — на основе заимствованных структурных элементов, возникших, надо полагать, в текстах назидательно-учительной литературы Средневековья. В народном русском языке долго не было средств порицательного осуждения; они появляются с XVI в. и в большинстве своем были заимствованы. До сих пор говорят о низости души, об узости взглядов и прочем, и такие этические оценки никак не связаны с пространственными обозначениями. Каждая из исходных эквиполентных противоположностей создавала свой собственный градуальный ряд утверждений и оценок, всё более разводя реальные и идеальные формы бытия.

Для современного языкового сознания характерен переход к привативности, которая строится на основе градуальной степени с четким противопоставлением по наличию или отсутствию признака: *высокий — невысокий*, *глубокий — неглубокий* — наличие или отсутствие признака выделения. Мы по-прежнему избегаем выражений типа *мелкий — немелкий*, *низкий — не низкий*, иначе наша мысль получит не оппозицию в противоположностях, а простое отрицание качества, записать которое следует таким образом: *низкий — не низкий*, *мелкий — не мелкий*.

В современном представлении о противоположностях «правые» члены эквиполентной оппозиции оказались системно лишними, они сохранялись только в самостоятельном употреблении и в известных контекстах, всё чаще заменяясь новыми словами, образованными с помощью частицы *не-*. Чтобы наглядно представить последовательность указанных преобразований, рассмотрим следующую схему:

широкъ — узъкъ	*высокъ — низъкъ*
широта ширина узость	*высота вышина низость*
широкое — неширокое	*высокое — невысокое*
глубокъ — мѣлъкъ	*длиньнъ — коротъкъ*
глубота глубина мелкость	*длиннота длина краткость*
глубокое — неглубокое	*длинное — недлинное*

Первоначальные конкретность и определенность каждого из качеств сами по себе представляли особую важность, но затем были обобщены на уровне отвлеченности качества; такие отвлеченные признаки обозначались особыми словами. С возникновением представления о «ширине» изменилось соотношение между широким и узким — и то и другое стало конкретными проявлениями степеней отвлеченной ширины. И лишь на заключительном этапе развития степеней отвлеченности язык возвращается к старой форме обозначения качества, хотя и на новых основаниях. Говорится не о ширине, а о широком — нешироком, поскольку в современном языке именно полное имя прилагательное в форме среднего рода стало выражать абстрактные понятия: *широкое* как *бесконечное*, *существенное*, *благое* и т. д. Возвращение к истокам «признаковости» идет не только со стороны замен качество > предметность > качество, но и в отношении попарного сопоставления качеств: *широкое* понимается в противопоставлении к *нешироκому* (за которым скрывается и *узкое*). Наивысшая степень абстрактности состоит в максимальном отвлечении от привходящих, случайных, второстепенных признаков различения, и потому, после длительного процесса «снятий» сопутствующих признаков, речь идет об одном-единственном, взятом независимо от остальных: *широкое*, *высокое*, *глубокое*...

В книге «Добро и Зло» рассмотрены были признаки «скорости». В древнерусском языке сохранялось много слов, обозначавших скорость действия определенного субъекта. *Борзым* мог быть только конь (*комонь*), *быстрой* — река, *скорой* — ящерка, *ясным* — сокол и т. д. *Бързъ*, *быстръ*, *скоръ*, *ясьнъ* и другие слова того же рода одновременно суть имена предмета и имена качеств[1]. Они выражали и конкретность определенного типа скорости, и известные его качества, и совмещенность качеств-свойств. В последовательном отвлечении признака от конкретности его качества происходило обобщение слов, устранение дубликатов, более редкое употребление вариантов, связанных только с одним каким-то субъектом действия.

Дело усложнится, если мы привлечем к рассмотрению противоположность «быстрости» — «медленность». Как и в предыдущем случае, именно высшие степени развивают отвлеченные формы; речь идет о степенях скорости, а не «медленности», которые и не развивались в древнерусском языке. Вниманием отмечена скорость и быстрота. В древнерусском языке были слова типа *быстрина*, но не было слов *борзина* или *скорина*.

[1] Их было очень много, поскольку в отношении самых разных субъектов движения «борзость» действий выражалась специальными словами, связанными с качеством самих субъектов: *бьдрь*, *буй*, *ловькъ*, *остръ* и т. д.

На первом этапе отвлеченности общим выражением степеней скорости служило русское слово *быстрина*. Иначе в Новое время, после XVI в. появились книжные слова *скорость* и *борзость*, но никак не *быстрость*, но зато имеется слово *быстрота* и нет слов *скорота*, *борзота*. Последовательность преобразования, проведенного на градуальности всё новых форм, возникавших в Средние века, такова:

быстръ скоръ
быстрина
быстрота скорость

Этап конкретной отвлеченности создал форму *быстрина*, общую для всех проявлений скорости-борзости, современный же уровень абстрагированной отвлеченности дал два варианта: *быстрота* и *скорость*, которые являются не формами выражения объективной или субъективной оценки качеств, а одинаково отражают отвлеченные свойства. Современные представления о мере и движении потребовали специализации в выражении различных качеств скорости. Они и получили соответствующие формы.

В конце концов возникает вопрос, который стоит в подтексте наших рассуждений. Мышление, развиваясь, обуславливает развитие языковых форм и категорий, или же новые категории языка приводят к совершенствованию мышления?

Возможны различные ответы на этот вечный вопрос.

Первый ответ напоминает о схоластическом споре: что раньше — яйцо или курица? Ответ переходит в область действительного: э т о яйцо раньше э т о й курицы, хотя бы потому, что она — из э т о г о яйца и вылупилась. Однако т о яйцо — уже от э т о й курицы и т. д. Так отвечает номиналист.

Второй ответ даст концептуалист, который соотносит слово и вещь, в данном случае — язык и его носителей. С этой точки зрения определенные (гениальные) люди в своем мышлении на основе личного опыта развивают интеллектуальные формы сознания, которые откладываются в языке и тем самым становятся всеобщим достоянием всех, говорящих на данном языке. У гениев мысль раньше языка — они отшлифовывают его формы; у простецов же, наоборот, мысль направлена уже готовым словом.

Третий ответ даст реалист. Философский реализм (эссенциализм — от слова *essentia* ‘сущность’) требует внимания к сущности — он ищет идеальное в действительном, и то и другое признавая реально существующим. С его точки зрения мысль и язык — проявления одной и той же энергии и потому равноценны перед судьбой и человеком. Сред-

невековье — время (точнее — эпоха) сложения мысли в слове, через слово, за словом. Энергия языка в противоположностях смысла, формы, отношений и связей формирует культуру мысли, логическую силу интеллекта, причем по мере возможности распространяя ее на всё более широкий круг людей. Величие Средневековья в этом: Средневековье выработало современный интеллект. Новое время обогатило мышление, одновременно его обеднив содержательно.

Ибо, сформировавшись в законченность литературных норм, язык как бы одеревенел, застыл, перестав развиваться в заданном некогда направлении. Узы сложных парадигм и отточенных категорий давят на сознание, замедляя ход эволюции; они не дают развернуться мысли в путах сложившихся речевых форм. Всё чаще логическое мышление подменяется риторическим — мысль «проскакивает» в пустоте речевых формул, идиом, клише и просто банальностей мысли.

«Живого языка» уже нет, и теперь она, сама мысль, должна бы развивать язык.

Настало время мысли ответить на заботу, которой ее окружил язык во времена Средневековья. Те самые «темные века» неустройств и погибели, на которые так охотно и дерзко принято возводить хулу.

ВЕЩЬ

Въ житейскыхъ вещехъ тружаються человѣци.

Кирилл Туровский

В древнерусском языке слово *вещь* появилось во второй половине XI в. из книжных текстов восточноболгарского происхождения, первоначально в литературной школе Киево-Печерского монастыря, и несомненно под авторитетным ее влиянием слово постепенно вошло в литературный обиход, причем первоначально только в ограниченном числе случаев и в определенных жанрах (прежде всего — в высоком ораторском). **Vektь* в русском произношении дало бы *вечь*, однако во всю средневековую историю письменности мы имеем только *вещь* (иногда — и *вѣщь*), как *нощь* при русском *ночь*. И северные, и южные рукописи одинаково смешивают *е* и *ѣ* в написании этого корня (но только этого заимствованного корня), хотя вообще-то условия такого фонетического смешения в новгородских и галицко-волынских рукописях были диаметрально противоположными.

Этимология слова также известна — корень тот же, что в лит. *veĩkti* 'делать, производить' или в санскрите *vaç* 'говорить' (другая ступень чередования корня); этимологические словари указывают и родственные слова индоевропейских языков того же значения — 'существо', 'лицо', 'вещь', 'речь' и т. д. Одновременная связь с предметом, вещью, речью и действием кажется странной, однако она отражена в переводных древнеславянских, а позднее и древнерусских текстах. Здесь слово *вещь* служит эквивалентом для греч. πρᾶγμα 'дело, действие', 'предмет, вещь', 'существо, личность', 'хлопоты, затруднения' и т. д.; для греч. ὕλη 'вещество, материя' (в исходном конкретном значении 'лес, дрова, сырой материал'); для греч. φύσις 'природа, характер', 'естество' или 'вещество'; для греч. στοιχεῖον 'основа', 'основной принцип', 'первоначало' (*стихия* — в исходном конкретном значении 'тень от стрелки солнечных часов'); для греч. κατηγορία 'категория' (в исходном конкретном значении, которое, кстати, и передается в древнерусском переводе «Книг законных») — 'обвинение' в каком-то проступке). В древнерусских переводах греческих текстов слово *вещь* заменяется другими, и чаще всего (по редакциям и версиям перевода) — словами *дѣло*, *вина* ('причина'), *нравъ*, *образъ* и т. д. Всё это и дает основание сказать, что в момент включения слова в восточнославянскую книжную традицию оно было не просто многозначным (многозначность как раз нехарактерна для нового заимствования), но синкретичным в своих значениях, отражая некий идеологический смысл соотношения между словом, делом и результатом этого дела— вещью, веществом. В известном смысле — это философский термин, обозначающий враждебный чувственный мир, сотканный из событий и существ, которые можно покорить словом и делом, воплощая их в вещи. Это и *вина*, и *дѣло*, и *естество* — и причина, и свершение, и результат.

Подтверждение этому находим в истолковании «мифо-поэтической триады» мысль — слово — дело, которое В. Н. Топоров дал на примере прусского слова *astin* 'вещь', 'дело', 'действие' (Топоров, 1975, с. 135). В языческой древности такое сочетание было связано с обрядами «положительного круга» действий и соотносится с санскритским (др.-инд.) *su-asti* (*svasti* 'благое состояние', 'благополучие, здоровье, счастье' и т. д.; буквально — 'благое бытие' отсюда *свастика*). Сам В. Н. Топоров склонен соотнести этот корень с русским диалектным *есть* 'богатство, имущество, достаток', *естьё* 'богатство, изобилие' (СРНГ, 9, с. 42–44), *еслеть* 'сила, мощь' и производными, например, *естевный* 'справедливый', *естино*, *естно* и др. (там же, с. 40–41), хотя

во многих подобных образованиях можно видеть результат фонетического чередования *исто́ / есто́*, возникшего на основе постоянной безударности первого слога.

Типологическая связь прусского и санскритского слов со славянским словом *вещь* вполне вероятна, причем, как и в прусском примере, *вещь* оказывается как раз заключительным членом триады, в семантике которого сохраняется идея о значении двух предыдущих членов формулы ритуального круга. Отсюда и вероятная связь со словом *вече*, а семантическая зависимость от корня *вѣд-ати* ощущается, по-видимому, до сих пор.

Таким образом, синкретизм исходного значения слова является остатком далекого прошлого, а особая идеологическая важность слова способствовала его дальнейшим изменениям в русском языке.

Характерно, прежде всего, что конечным результатом развития значений этого слова стало значение ‘предмет, вещь’, т. е. у восточных славян слово постепенно вычленяло значения в н е ш н е г о и с д е л а н н о г о в противоположности к в д о х н о в л е н н о м у р е ч е м ы с л ь ю. Высокое ритуальное слово понижалось в ранге, причем семантически даже раньше, чем стилистически, потому что долго еще оно не было известно народной речи и в быту не употреблялось.

Прежнее представление о ритуальной важности *вещи* разрушается, рассыпается и функциональная целостность синкреты, которая поддерживалась не семантикой слова, а самим действием. Происходило постепенное выделение основных значений слова, облекаемых в самостоятельные лексемы. Если ограничиться только древнерусскими переводными текстами XII–XIII вв. («Пандекты Никона Черногорца», «Пчела» и т. д.), можно представить себе объем понятия, заложенного в слове *вещь*, а также те признаки различения, которые постепенно сужались уже на почве древнерусского литературного языка.

В этих переводах *вещь* — что́ бы это ни было: дело, действие или нрав — не деяние и не поведение, поэтому описание *вещи* всегда сопровождается уточняющим прилагательным: *плотяные*, *тленные*, *земные*, *мирские*, *мимотекущие*, *греховные*, *житийские*, *внѣшние*, *погыбающие*, *гнилые и мертвые*, *временные*, а не *вечные*, и т. д. Эти *вещи мятутъ* (смущают) душу своим откровенным практицизмом (πρᾶγμα!), не связанным с душевным расположением; с *вещами* обычно имеют дело дьявол, бесы, разбойники, корчемники, лихоимцы, торговцы и прочие «недобродеи», и следовательно, *вещь* — порождение темное и подозрительное, это — грех, каким бы он ни являлся в мир. В этом изменившемся представлении о *вещи* она настолько конкретна, пред-

метна, низменна, что всегда требует истолкования и изъяснения (*сказати, начахъ казати нам вещи* и т. д.), потому что и сама *вещь* — не знак, не символ чего-то возвышенного и духовного, чем в этом мире является фактически любой предмет чувственного мира, а низменная материя, не имеющая «смысла нареченнаго», в которой «не обрящеши радости: „Молю, отче, изъясни вещь сию, да исполнюся радости, отыду“» (Пандекты, л. 300). Вдобавок *вещь* всегда случайна и не связана с сутью дела, а потому и «само естество вещи тяжко» (там же, л. 206) — естество, а не существо: форма, вид, а не содержание, не смысл.

Всё это выявляется из многочисленных контекстов «Пандектов». Тут же находим и уточнения о понятии «вещи» как таковой. Довольно часто говорится «о словеси или о вещи» (ср. там же, л. 210 об.), причем в болгарской редакции в таких случаях стоит одно слово *вещь*, которое по старинке соединяет в себе общий смысл «слово и дело», ср. еще: «ни рѣчением не сотвори, нъ вѣщьми кыми» (там же, л. 268), поскольку «вещь» — *недовѣдома*, *худа* и т. д.

Не только «слово» исходит из «вещи» и воссоздается в самостоятельном именовании; то же происходит и с «делом»: «нъ стяжи свободу въ дѣлѣ своемь доже и до худы вещи» (там же, л. 262), а болгарская редакция строго различает «вещь = вещь» и «вещь = дело», иногда показывая и явным образом, что древнерусская *вещь* — это и есть *дело* в смысле «прагмы».

Кроме того, вещь является естеством, а не существом, всего лишь видимостью реального мира, образом его, и, следовательно, вещь также образ, что древнерусский перевод неоднократно указывает (в болгарской редакции на этих местах последовательно употребляется слово *образъ*: «нъ имь же токмо, нъ и иною вещью тоще створи закона ибо сию приемлеть вещь» (там же, л. 239 = болгарская редакция, л. 97: *образомь... образъ*).

Сама возможность выделить в сознании компоненты исходной синкреты [вещь] — с одной стороны, слово, с другой — дело — предполагает законченность и осознанность аналитического действия мысли, так что в древнерусских книжных текстах XII–XIII вв. разложение прежней синкреты на «слово — дело — вещь» можно признать уже законченным, хотя это было бы не совсем точным утверждением. По многим текстам (в сжатом виде они даны в исторических словарях) вполне надежно можно говорить только о том, что в древнерусском литературном обиходе *вещь* либо ‘дело’, либо ‘событие’, но всегда еще связанное со словом, с речью, с информацией-сообщением. Значение ‘материальная ценность, имущество, товар’ или ‘предмет’, ‘произведение’ до XV в.

неизвестны, их не было в древнерусском языке. Даже традиционная юридическая формула «слово и дѣло государевы» представляла собой дальнейшее аналитическое разложение прежнего высокого (пришедшего из книжной речи) слова *вещь*, не включая в себя никакого представления о предмете.

Особенность слова *вещь* как русского слова заключалась в том, что из назидательной литературы «Измарагдов» и «Златых Чепей» русские вынесли нравственное осуждение вещи — не дела, а поступка, не деяния, а греха. Только после того как этот аспект исходной синкреты через образцовые тексты был освоен и выявлен не только семантически, но и идеологически, в культуре, стало возможным и дальнейшее «разложение» семантики по существу бездонного по смыслу слова *вещь*. 'Предмет поучения или беседы' смог, например, стать просто 'предметом', т. е. вещью. Понижение семантики слова и его стилистического ранга шло параллельно и окончательно закрепилось как норма в XVI в. Слово стало «русским». Окутанное дымкой давнего христианского осуждения, слово *вещь* никогда не получило никаких положительных со-значений. Случилось так потому, что семантические преобразования слова происходили в системе самого русского языка, в его литературной форме и притом в обстоятельствах социальной и культурной жизни, значительно отличающейся от таковых же у других славян. Судить об этом можно и по оригинальным русским текстам, которые, правда, получают наше слово довольно поздно.

В Словаре русского языка XI–XVII вв. слово *вещь* разработано, исходя из представлений современного читателя и параллельно со значениями слова в современном языке — начиная со значения 'предмет, явление окружающей действительности'. *Вещь* как 'предмет' вторично, да и надежные примеры такого употребления приводятся только от XVI в. («Минеи» Макария), а некоторые цитаты, приведенные здесь, сомнительны вообще. Так, *земьнии вещи* в цитате из Успенского сборника XII–XIII вв. толкуются как 'понятия, представления' ([Мария:] — *не дасть помысла своего въ печали земьныихъ вещий, нъ тъкмо въ любъвь Божию*), т. е. слово *вещь* определяется исходя из противоположности другим именам в тексте и в связи со значением определения-прилагательного. Мария п о м ы с л и л а — следовательно, 'представление'; на самом деле это место связано с противоположностью земной суеты и вечного блаженства на небе. Эта противоположность, действительно, может м ы с л и т ь с я Марией и всяким другим субъектом речи, но сама по себе не есть ни понятие, ни представление. *Земные вещи* — мирские поступки, действия греховные и противоположные божественной чистоте.

Столь же дробными, а потому надуманными являются и данные в Словаре значения ‘случай, событие, несчастье, поступок, грех, вымысел, клевета’ и т. д. Перед нами, конечно, «перевод» соответствующих текстов на современный язык, выражающий наши представления о том, что́ именно должно было быть в данном древнерусском контексте. Происходит это потому, что синкретизм значения в древнерусском слове не удовлетворяет современного лексикографа, и свою задачу он видит в необходимости «раскрыть» содержание неизвестного теперь понятия. На самом же деле во всех подобных случаях (в моем распоряжении около 500 цитат из древнерусских памятников) речь попросту идет о неблаговидном поступке или деле, причем значение порицающей оценки сопровождает основное значение слова и отдельной лексемой передано быть не может. Точнее этот смысл старого слова определен в Словаре «Моления» Даниила Заточника (Лексика, с. 32–33): *вещь* — ‘занятие, дело, образ жизни’; *впадати в вещь* — совершать неблаговидные, преступные действия. Стоило бы добавить, что подобные неблаговидные поступки совершаются по внушению с л о в о м со стороны: *«князь не самъ впадаеть въ вещь, но думцы вводять»*, — говорит и Даниил Заточник. В этом и заключается смысл христианского представления о греховности — посредством враждебного голоса, слова, внушения.

В СлРЯ XI–XVII вв. значение ‘предмет (тема, вопрос) обсуждения’ показано по переводным текстам «Синайского патерика» и «Кормчей», следовательно, эти примеры никак не отражают древнерусского значения слова, тем более — значения разговорной речи.

С XV в. в русских текстах появляются значения ‘имущество’, ‘товар’, т. е. в известном смысле уже «вещи» (1480 г.), а также ‘козни, интриги’ (1499 г., по-видимому, под влиянием греческого оригинала в новых переводах Геннадиевской Библии, что также не следует упускать из виду); с XVI в. известно значение ‘известия, новости’, а также ‘способ, образ’ какого-то действия. Эти последние значения образовались уже в русских текстах и представляют собою дальнейшее развитие книжного слова, связанного со значением ‘знать’, ‘говорить’, ‘делать’.

Таким образом, после рассмотрения всей словарной статьи *вещь* выясняется, что значение ‘дело, деяние, поступок’ оказывается все-таки единственно достоверным на протяжении всей истории древнерусской письменности, по крайней мере до XVI в. Это значение определяется всеми древнерусскими памятниками уже с XII в., когда обозначился постепенный отход от исходного синкретизма значения слова *вещь* и началось сопряжение *вещи* с *дѣлом*. Летописные сообщения о *вещах земских* или *вещах церковных* (как в Никоновской летописи XVI в.) под-

тверждают, что речь и в данном случае идет о делах светских и церковных, а свободное употребление слова *вещь* в форме множественного числа (*вещи*), конкретизируя семантику слова исчислением предметов, отражает значение ‘имущество, пожитки’ (Кочин, с. 45). В украинских и белорусских источниках это слово не известно до XVI в.; лишь у Ф. Скорины употребляется *вещь* в значении ‘рэч’ или ‘істота’ (Скарына, с. 49). На то, что значение ‘предмет, вещь’ вторично, указывают и производные: *вещелюбивый*, *вещелюбие*, *вещественный* отмечаются с XVII в., а *вещица* и подобные — только с XVIII в. Это значение слова является крайним пределом выделения отдельных со-значений из прежней синкреты и вместе с тем — логическим завершением длительного процесса русификации заимствованного книжного слова. Понижение в стилистическом ранге сопровождало развитие оценочных значений слова (неодобрительно о деле или поступке), а постепенное вхождение в систему самого русского языка приводило к столкновению с семантикой близких по значению старых слов. Происходило последовательное «снятие» некоторых значений прежней синкреты путем переноса их на соответствующие русские слова и прежде всего — на слово *дѣло*. Развитие семантики слова *вещь* в русском языке и последовательность постепенного «снятия» со-значений ‘дело’, а впоследствии и ‘речь’ можно проследить на типологически сходном материале русских народных говоров, доступных непосредственному наблюдению с 1820 г. (запись слова *вещети́ньé* — общее название лекарств, снадобий в вологодском говоре).

В народной речи обращает на себя внимание некое глубинное, не поддающееся точной лексикографической обработке соответствие между парами *дело — вещь* и *вещь — речь*. В частности, первое проявляется в постоянном соответствии между *делом* и *вещью* в неопределенных по смыслу высказываниях типа «вишь ты, како д е л о» — «значит, такая в е щ ь»; с ними в XVII в. совпадало по употреблению и слово *мѣсто* («ты, это м е с т о, как знашь»), в том числе и у протопопа Аввакума, широко отражавшего народную речь, «вяканье», в своих текстах. *Дело*, *вещь*, *место* — самые общие слова почти междометного значения, и в таком их использовании как бы всплывает исходный синкретизм слова *вещь*. *Вещь* в некоторых современных говорах напоминает такое употребление в средневековых текстах, особенно в сочетании с прилагательным в составе сказуемого, ср.: *гумно — апасная вешш, ад жилья падальшы строилась*; *меня каг за лытку кусила собака, и полный гот лытка болела*: *собака-та — она вешш страшная*. В этих контекстах указание на неопределенное, безличное дело присутствует вполне явственно.

Однако ни среднерусские тексты после XVI в., ни современные русские говоры прямых соответствий значениям слова *дело* уже не имеют; следовательно, к началу национального периода в развитии русского языка выделение соответствующего со-значения из старой синкреты *вещь* уже завершилось. Напротив, *речь* и *вещь* по своим значениям отчасти связаны друг с другом, развитие семантики слова *вещь* в русских говорах определялось его столкновением со значениями корня *вед-ати*.

Книжник типа Даниила Заточника совершенно правильно употребляет слово *вещь*, которое и из самого контекста определяется как ‘греховное действие, обязанное внушению со стороны враждебной силы’. В известном смысле — это философский термин, обозначающий враждебный чувственный мир, сотканный из событий и существ, которые можно покорить словом и делом, воплощая их в вещи. Это и *вина*, и *дѣло*, и *естество* — и причина, и свершение, и результат. Динамизм мышления древнего русича проникал и в это первоначально церковное понятие: его интересует не результат, а процесс.

ВЕЩЬ В БЫТИИ

Правильно определить вещь — значит почти разгадать ее природу. В этом схоластики были правы. Трудность — и немалая — в том, чтобы найти правильное определение.

Георгий Федотов

Философская сторона дела поучительна своими результатами. В сущности, средневековая категория «вещь» полностью укладывается в формулу семантического треугольника: идея-мысль + слово-знак + вещь-предмет. Это и есть синкретичная по характеру проявлений средневековая ***вещь***, представленная как последовательность действия: замысленное в идее > высказанное в слове > исполненное в деле > представленное как результат в артефакте — в вещи. Весь вопрос в том, откуда исходит идея и во что облекается слово — также синкретичные по существу категории.

Во второй книге нашего исследования показано развитие постепенно осознаваемых элементов такого рода «вещи».

Иларион Киевский определяет в понятии и тем самым фиксирует в самостоятельном слове идею-мысль, представляющую *за-мысел* дела.

Кирилл Туровский находит средства для выражения мысли в слове (шире — в языке и в речи: в оригинальном тексте). В своей практической деятельности Сергий Радонежский доводит развитие семантических компонентов «вещи» до дела, и тем самым в движении *замысел > речь-изволение > исполнение дела* снимаются один за другим все сокровенные и прежде нерасчлененные моменты «вещи», оставляя на произвол судьбы один, последний элемент исходной категории — собственно вещь как предмет, вещь как результат всех предшествующих активных действий осознания, познания и знания вещи.

Записывая в нижнем правом углу семантического треугольника термин *вещь*, мы тем самым отмечаем исходный синкретизм всех средневековых представлений о вещи. Наша анализирующая мысль не может представить себе подобной независимости каждой категории, существующей независимо от других, смежных, таких как *слово* или *мысль*, но одновременно и входящих в состав общего целого. Но средневековая икона подсказывает нам ответ: изображенные на ней «вещи» не соотнесены друг с другом, существуют как бы сами по себе, и одновременно входят в общее целое, частью которого являются, — в икону. Исследователи Средневековья постоянно отмечают эту особенность времени, «склонность преувеличивать ценность отдельной вещи» (Хёйзинга, 1988, с. 260). Тексты, завершающие Средневековье своими обобщениями, переполнены описанием вещей, например «Домострой» и связанные с ним произведения. Они как бы завершают эмпирическую, по существу, эпоху благоговения перед *вещью*, перед тем, как перейти к обожествлению *слова*. «Для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение ее исчерпывалось ее непосредственной функцией и ее внешнею формой; с другой стороны, при этом все вещи пребывали целиком в действительном мире, — таково «безотчетное знание» средневекового человека» (там же, с. 222). Это почтение к вещи — всего лишь обращенное благоговение перед ее идеей, и всеобщие связи между ними неизбежно воплощались в символе-слове, столь же важном элементе средневекового представления об истине. Вещь символична — тем и ценна.

Ту же последовательность элементов «вещи» видим и в действиях средневековых людей. В древнерусских повествованиях герои не сразу приступают к замысленному делу, но поначалу медлят, останавливаются — «мыслят» и «думают», и проговаривают помысленное в слове (обычно в молитве перед Богом — как Дмитрий Донской перед своим походом). В «Повести о Петре и Февронии» «в недоумении велице быв… князь же мысляше… но недоумеяшеся, и рече жене си…». Именно так:

непонятное сначала осмысляется, а затем проговаривается. Примеров можно привести множество.

1093 год. После смерти киевского князя Всеволода начались раздоры между его преемниками Владимиром и Святополком. Летопись сообщает об этом: «Володимер начал размышляти, говоря: "Если… то… как…"» (для нас неважен смысл рассуждений — важны их условия и темп). Святополк занят тем же: «Не сдумав со старшею отцовскою дружиною», собрал совет собственных дружинников. Сидят… размышляют… думают. После долгих размышлений собрались князья вместе: и Святополк, и Владимир, и юный Ростислав. Уже видны за рекою враги, а князья «созваша дружину свою на совет… и начаша думати». Одни хотят идти по правой стороне реки, другие — по левой. Ничего не надумали, каждый пошел, как хотел. И половцы поодиночке разбили князей. Такие же события случались и позже, и не раз.

Огрубляя, быть может, суть дела, отметим хотя бы на этом примере: таково аналитическое воспроизведение семантической содержательности «вещи», данной в последовательности действий, что и приводило в конце концов к сужению значения слова *вещь* до конечности ц е л и — до определения результата (в современном языке как предмета). Историческое движение мысли состоит в том, что сознание выстраивает иерархию вещей, включает их в определенную перспективу, согласно точке зрения наблюдателя. В слове-высказывании исчезает множество самостоятельных предикативных центров, прежде связанных с каждой отдельной вещью — и мысль зрело судит по законам логики.

Установка на вещь, присущая раннему Средневековью, есть ориентация на всеобщую форму бытия, которая сама по себе кажется достаточной для всякой операции действия. Но она же внутренне замкнута, не развивается, она статична. Своего рода «классицизм» во всех его проявлениях. Новое невозможно, действие механистично, движение замедленно, традиция подавляет всё, и время течет по кругу, не ускоряя жизни. Основательность вещи заглушает слово и замедляет мысль.

Развитие и совершенствование происходят по мере того, как сначала, помимо вещи, осознается слово — тоже вещь, но другого рода, так что «вещь» утрачивает нечто в своей самобытности, превращаясь в *предмет своего слова*. Затем, помимо слова и вещи, осознается самобытность *идеи*, которая идет уже дальше в выделении образов «вещи» и уже совершенно явно абстрагирует вещь до *объекта*, который, сохраняя конкретность вещи и отвлеченность предмета, все-таки больше направлен на то, чтобы внутренней связью соединить далеко разошедшиеся в сознании элементы исходной в е щ и (Колесов, 2002, с. 371–372 и сл.).

ГЛАВА ПЯТАЯ

СОЗНАНИЕ

Как в человеке изменяется сознание о том, что хорошо и что дурно, так и в народе, и в целом человечестве.

Константин Кавелин

ИМЯ И ЗНАК

Связь познающего с познаваемой субстанцией требует и от слова особенной уплотненности: таково имя.

Павел Флоренский

По-видимому, следует различать разные стороны такого сложного явления, как **знак**. Использование знака в практических целях, обозначение знаком в прикладных целях, идея знака как отвлеченно философская проблема и, наконец, понятие «знака» как достояние массовой культуры — всё это следует различать, потому что иначе мы можем впасть в грех отречения — отречения от своего прошлого.

Само слово ***знакъ*** появляется в русском языке и семантически развивается довольно поздно, на протяжении XVIII в.; еще в XVII в. это слово нашим текстам неизвестно. В словаре 1700 г. *знак* — это «знамя природное» (*Anmahl*), у Поликарпова в Лексиконе 1704 г. также говорится о «знаке природном», т. е. о естественной примете чего-то (*Anmahl*, но не *Zeichen*). Во всех словарях XVIII в. это слово служило для передачи греч. σημεῖον ‘знак, отличие’, как и прежнее слово, употреблявшееся в том же смысле, — *знамя*. Так продолжалось до конца века, когда в «Словаре Академии Российской» (САР, II, с. 100) было дано объяснение: «значекъ— малое знамя», т. е. эмблема, признак, даже сигнал. Знак понимается как внешний п р и з н а к.

Наоборот, слова *значение, значити* распространены гораздо шире и уже определенно (Поликарпов, с. 126) связаны своим значением с греч. σημεῖον (как ‘значение слова’), в переводах конца XVIII в., у Радищева и Карамзина, так что и «Словарь Академии» утверждает вполне достоверно, что «значение — знаменование, присоединение к чему-либо, особливое понятие. *Объяснять значения слов*» (САР, II, с. 100). Однако в современном философском смысле этот термин еще не употреблялся, всегда соотносясь со значением ‘признак, примета’ чего-то конкретного, что выражает в себе идею общего (*дым есть знак огня*; *хороший знак, дурной знак*). В словарях иностранных слов *знак* толкуется как ‘символ’, ‘знамя’, ‘примета’ или ‘сигнал’, т. е. как ма-

териальное воплощение понятия. По всему видно, что знак еще не отличается от знамени — ни по функции, ни по смыслу.

Поскольку слово *знакъ* соотносится со словами *значити* и *значение*, на протяжении всего этого «века рационализма» происходило постепенное снятие со «сказуемостных слов» их основного «со-значения» и перенесение его на термин *знак*.

Веком раньше то же происходило с предшественником этого слова — с термином *знамя*. В «Вестях-Курантах» первой половины XVII в. слово *знамя* употреблено: в значении ‘полотнище на древке’ 21 раз, в значении ‘войсковое подразделение’ 29 раз, а в значении ‘примета’ всего 3 раза. В историческом развитии значений всё должно быть представлено как раз наоборот: ‘примета’ (*бортное знамя, на дубу грань и знамя*; самое раннее известие в грамоте 1392 г.: знамя как отличительный знак) > ‘войсковое подразделение’ (в «Сказании о Мамаевом побоище» начала XV в. часто заменяет термин *стяг*) > ‘полотнище на древке’ (в поздних, с XVII в. идущих, списках того же памятника, в котором это значение слова заменяет старое слово *знамение*). Первое употребление слова *знамя* в таком значении отмечается в летописи под 1552 г. (Материалы, I, с. 991; СлРЯ, 6, с. 47). Примеры из средневековых текстов см. (Колесов, 1983).

«Повесть о Темир Аксаке» сложена раньше «Сказания», но тоже в начале XV в. И этот текст не знает слова *знамя*, но там, где следовало бы употребить термин со значением ‘знак’, использовано слово *имя*: «Яко таковою виною прозванъ бысть Темир Аксак, еже протолкуеться (переводится) Желѣзный Хромець, яко от вещи и дѣлъ ***звание*** приимъ, по дѣйству ***имя*** себѣ стяжа». ***Имя*** здесь — прозвище, а не собственное имя (объясняется, что за свое увечье — хромую ногу, поврежденную в воровском набеге, — Тамерлан получил свое «имя»). ***Имя*** как знак и примета употреблено в том же смысле, что и чуть позже слова *знамя, знак*.

Таким образом, хронологически мы еще дальше углубляемся в представления, эквивалентные современному нам понятию о знаке. В XV–XVII вв. **знаку** соответствовало **знамя**, а до XIV в. — **имя**. Разумеется, все три слова — *имя, знамя, знак* — со всеми своими особыми значениями сохранились и до настоящего времени, однако история развития их со-значений показывает, что данные лексемы отражали разные моменты в развитии общего понятия «знак». Простое сравнение словарных статей, например в «Толковом словаре» В. И. Даля, показывает, что в этом развитии смысла последовательность лексического воплощения была именно такова: *имя — знамя — знак*.

При всем том есть и другая возможность представить последовательность лексических переходов. Всегда осознавалось различие между актуальным для той или иной эпохи понятием (оно выражалось именем существительным) и связанным с ним действием («речью», т. е. предикатом высказывания), что выражалось глагольной формой. Мы обнаружим подобное расхождение в сочетаниях типа *знаменати имя* (в древнейших текстах) и *значити знамя* (в текстах XVIII в.), которые показывают, что глагол *знаменати* действительно появляется прежде, чем слово *знамя*, а *значити* — раньше, чем *знакъ*. В глагольной форме идея знака развивается всегда немного раньше, чем она окончательно оформляется в словесном знаке терминологического значения. Само понятие «значение» восходит к глагольной, а не к именной основе. Значение было осознано раньше, чем сам знак.

Сравним просмотренные факты. В эпоху преимущественного распространения слова *имя* в качестве его глагольного эквивалента со значением ‘отмечать, обозначать’ употреблялось не слово *именовати* (которое уже получило конкретное значение ‘присвоение имени собственного’), а *знаменовати* (так и в старославянских текстах). Таким образом, последовательность семантических переносов такова:

именовати →	*имя*		
(действие)	(номинация)		
	↓		
	знаменовати		
	(действие) →	*знамя* (номинация)	
		↓	
		значити	
		(действие) →	*знак*
			(номинация)

Понятие как логическая категория, выраженная именем, развивалось на основе внутреннего изменения значений глагольной формы как отражение определенного умственного действия, в данном случае связанного с познанием мира: исторически развитие мысли в суждении предшествует фиксации понятия в термине.

Последовательные этапы переключения соответствующего познавательного **процесса на понятие** определить весьма затруднительно. Вполне возможно, что они связаны с некоторыми грамматическими изменениями, например, с грамматикализацией глагольных приставок (на различие в значении глагольных основ в зависимости от характера приставки указывают все славянские языки). *Обозначать* и *означать*

могут совпадать в общем отвлеченном значении ‘иметь значение’, однако такое значение является вторичным для обоих глаголов. Грамматические и семантические характеристики слов обратным образом связаны и несомненно влияли друг на друга в процессе развития новых значений слов. В русских народных говорах слово *знак* также сохраняет множество своих конкретных значений, которые мы должны принять за исходные (см.: Даль, I, с. 687). Семантическому варьированию в этом смысле нет пределов, потому что слово *знак*, закрепившись в русском языке наряду с более известным до того словом *знамя*, обслуживает бесконечно разнообразные и весьма конкретные явления быта, которые все можно передать с помощью синкретичного, по существу, корня *знати* (общая «внутренняя форма» обоих слов, и *знамя*, и *знак*).

В последовательности семантических переходов значения ‘знак’ от одной лексемы к другой возникает некая неопределенность терминологии, становится возможным использование других, близких по смыслу слов; может даже возникнуть частичная синонимия. Но там, где возникает синонимия терминов, терминов, собственно, и нет. Потому что нет и понятия, понятого как единственно верное сочетание его объема и содержания.

В древнерусском языке в момент перехода смысла ‘знак’ от слова *имя* к слову *знамя* наряду с древнеславянским словом *имя* и в тех же значениях употреблялись не только *знаменье*, но и *знатьба*, а несколько позже также слова *указъ*, *розумъ* и др. Так, в переводах XII в. «Пчелы» *знаменье* — это знак (лѣпа бо рѣчь велика знаменья доброумью являеть); слово *знатьба* в значении ‘след; признак’ встречается в Новгородской летописи под 1143 г., в Псковской летописи под 1404 г. (распухание железы у человека — *знатьба чумы*). И *знаменье*, и *знатьба* в значении ‘знак, признак’ хорошо сохранились в современных русских говорах, особенно северных. Все эти слова обозначают нечто, что зрительно выявлено и потому стало доступным непосредственному наблюдению. Те же значения у слов *мѣта* и *указъ* — ‘доказательство; пример; свидетельство; правило’, т. е. всё то, что может быть подтверждено конкретным и **зримым** доказательством. Для фиксации знака используется глагол *знати*, а не *вѣдати*, который содержит более глубокие и сущностные характеристики, связанные с познанием. Как раз то, что можно было познать, не нуждалось в эзотеричности **ве́дения**.

Следовательно, основное внимание до самого конца XIII в. обращается именно на **смысл** знака, выраженного словом, который складывается из *значения* и *назначения* — эти два понятия еще не разделены в представлении средневекового человека. Значит только то, что для чего-то предназначено.

По этой причине довольно часто вместо слов *имя* или *знаменье* употребляется слово *разумъ*, ср. в «Ипатьевской летописи» под 1261 г. в рассказе о князе Василько: «Сь же великии князь Василько, акы от Бога посланъ бы на помочь гражаномъ, пода имъ хитростью ***разум***; Константинъ же, стоя на заборолѣхъ города, усмотри умомъ ***разумъ***, поданы ему от Василька». Контекст двузначен: *разумъ* в данном случае соответствует греческому слову σκοπός 'наблюдатель, разведчик', 'цель', которое русский эквивалент отчасти и передает. Но здесь содержится и новый смысл.

По средневековым представлениям **знак** — это совокупность значений не только одного слова (одно слово не составляет знака), но всех семантически близких слов (в отношении к термину «знак» они только что перечислены), и все эти значения на основе парадигматически осознаваемых отношений между ними как бы вкладываются друг в друга по принципу матрешки, совместно составляя со-значения одного **слова**, тем самым воссоздаваемого как сущность всего представленного ряда слов. Каждое из слов любой данной группы раскрывается лишь в определенном, ему предназначенном контексте и только в четко осознаваемой системе его собственных отношений и связей, например: только в пределах известного жанра, или в ограниченном типе высказываний, или в традиционно используемых цитатах и т. п. В этом-то и заключается сегодня трудность понимания и истолкования средневекового текста: в современном восприятии почти каждое слово — старое слово русского языка — оказывается многозначным, а в средневековом обиходе любое слово синкретично и раскрывается только в своем словесном окружении. «Многозначность» древнерусского слова создается системой всех наличных лексем данного «синонимического ряда», и тогда нам кажется, что в древнерусском языке тоже существовала полисемия. На самом деле в эпоху Средневековья *много-значность* системна по другим принципам — как *много-словность*. Именно это позволяло сохранять семантический синкретизм каждого отдельного словесного знака. Происходило же это благодаря другому принципу — принципу организации текста: текст контекстен, он формуется из словесных формул, представляющих собою форму воплощения смысла. Форма формулы соответствует синкретизму словесного знака, который актуализирует частные значения из смысла целого. Если угодно, это и есть механизм воссоздания символа в деятельности мысли и в действительности текста. Подобная — отраженного типа — семантика средневековых словесных знаков оказывалась чрезвычайно удачным средством для построения символов, что мы и увидим в дальнейшем изложении.

Иначе говоря, мы не осознáем весь глубинный смысл слова *знакъ*, если одновременно с его изучением не рассмотрим контекстных «значений» слов *имя, знамя, разумъ, указъ, глаголъ, слово* и др. Это скорее с о д е р ж а н и е, т. е. с м ы с л, в котором сплетены и обозначающее, и обозначаемое, знак и представление о вещи совмещены как нечто общее. Таково именно понимание о вещи со стороны самой вещи: замещение словом представления о вещи и есть принцип символизации, а тем самым и сакрализации «вещи». Такая позиция и описана как номинализм.

Нерасчлененность представления о вещи и слове связана с семантическим синкретизмом слов, передающих это понятие. Термин как таковой еще не сформирован и в семантико-понятийных действиях древнерусской эпохи только намечен — условным отнесением к подобному. Синкретизм значений, присущий почти каждому слову, отражает нерасчлененность — в представлении — самой «вещи» (особенно у слов отвлеченного значения). Это ограничивало возможности вербального мышления, но вместе с тем семантический синкретизм словесного знака способствовал развитию специфически средневековых форм познания — посредством слова и художественного символа, во всей образной полноте его представлений о сущности вещи. Знак для средневекового человека — всегда символ, т. е. сокращенное и условное изображение какого-то (например, ритуального) действия или предмета. Именно поэтому подобный символ еще не **знак** в современном смысле слова, а всего лишь **з н а м е н ь е** или **з н а м я** (каковыми они и признаются). Поэтическое отношение к объекту познания, образно-чувственные представления о смысле и содержании явлений еще как бы отстраняют сознание человека от точности и строгости логического понятия. Вынужденный пользоваться сугубо «чувственным» аппаратом *по-знания*, этот человек стремится *о-сознать* не поверхностно-материальное, но именно отвлеченно-сущностное в явлении. Тогда ему на помощь приходит символ. За реальностью слова и вещи человек прозирал понятие, поскольку наложение символа на образ и создает своего рода понятие: теперь через вещное проявление символа слово **з н а м е н у е т** и предметное его значение (образ).

Итак, перенесение конкретного значения ‘мета’, ‘признак’ со слова *имя* на слово *знамя* сопровождалось некоторым отвлечением понятия о признаке от конкретности данного знака, особым вниманием к семантической стороне дела — к значению, к р а з у м у слова. Всегда это было связано не с простым именованием, т. е. не со случайным обозначением по любому п р и з н а к у, а с необходимостью знать с м ы с л такого именования, раскрыть **свойства** предмета.

В продолжение перехода от слова *знамя* к слову *знакъ* лексические варианты возникали, по-видимому, в таком же множестве, как и в момент перехода от слова *имя* к слову *знамя*, и часто оказывались случайными заменами тех слов, которые становились опорной частью формирующегося понятия. Сама логика развития понятия, которая требовала гиперонимически родового на общем фоне множественных видовых (гипонимов), в конечном счете препятствовала уклонениям семантики в сторону, так что варианты старорусского языка, составлявшие лексический кортеж слову *знакъ*, остались в стороне и не сохранились до нашего времени. Когда образуется научный термин в его законченно гиперонимичном варианте, частного значения гипонимы оказываются ненужными.

Теперь можно указать на отличия в содержании рассмотренных здесь трех слов, на то, как они понимались в Средние века и каким образом они передавали один другому общее для них всех значение ‘знак-признак’.

В ряду ***имя — знамя — знак*** определенным образом связаны два первых (общностью древней основы, т. е. формально как принадлежащие к одному и тому же классу вещей) и два последних (общностью корня, т. е. семантически идеально — идеей). С течением времени основное внимание переносится с формы термина (основное свойство древних синкрет) на его семантику: рождается новое понятие, которое требует адекватного выражения лексическими средствами. Теперь важно обозначить уже не отношение знака к знанию, что в каждом конкретном случае передается с помощью некорневых морфем, и даже не содержание слова, потому что содержание стало признаком выработанного понятия, а не признаком словесного знака. Теперь оказалось важным обозначить собственно лексическое з н а ч е н и е слова. В этимологическом смысле изменение содержания понятия при замене слов *имя — знамя — знак* можно понять как последовательную смену мыслительных действий, связанных с процессом познания: судя по внутренней форме всех этих слов, объект соответственно представал сначала как ‘схваченное (сознанием)’, затем как ‘познаваемое’ и, наконец, как вполне ‘известное’. Эти ступени переосмысления термина соотносятся с известными нам этапами познания: конкретностью ощущения в *имени* — отвлеченностью представления в *знамени* — абстрактностью понятия в *знаке*.

Поскольку термин *знамя* был связан с этапом представления как основной формы познания и соответствовал средневековой религиозной идеологии с символическим ее мировоззрением и литературой, то

и возникало множество видовых терминов — слов, обслуживавших различные частные сферы творческой деятельности человека (*образъ*, *видъ*, *ликъ*, *идея* и т. п.). Мы уже видели, что многие из них заимствованы или калькированы на основе греческих слов.

В отличие от этой неопределенности *имени*, слово *знамя* передает чистый образ, отражающий определенный круг представлений, которые нацелены на характеристику путем обозначения функций, но уже не качеств как «меток» вещи или явления. Что же касается обозначения знака, то оно существует как бы само по себе, а не в качестве эквивалента вещи-явления (подобно слову *имя*) и не как отражение его образа (подобно слову *знамя*), но обязательно в системе отношений к эквивалентным единицам одной и той же структуры. В семантическом отношении это значит, что **имя-знак имеет содержание, знамя-знак имеет смысл, а знак-знак характеризуется значением**. В последовательном удалении от конкретности вещи-явления к абстрактному понятию происходит и всё большее отвлечение от частностей вре́менных качеств, и усиление системности знаков как самостоятельной ценности мира познания.

Имен могло быть много, в том числе и у одной вещи или у одного и того же лица, что позволяло в разные моменты бытия именовать частное, ускользающе неуловимое качество как специальную характеристику вещи или явления. Имя столь же реально, как и сам человек, один из его существенных признаков, причем — на различных этапах его развития; этим объясняется смена имен по достижении определенного возраста. Имя должно соответствовать положению, возрасту и функции его носителя. При рождении, при посвящении в воины, вступая в брак, после первого подвига — всегда человек меняет свое имя, и в конце концов носит много имен. Славное имя передают по наследству, позорное стараются забыть. Мало кто из русских князей после 1015 г. решался назвать своего сына Святополком — это имя было проклято из-за коварных действий сына князя Владимира — Святополка, прозванного Окаянным. До XV в. помнили о преступлении братоубийства, совершенного «новым Каином».

В отличие от этого, *знамя* уже не индивидуальный *при-знак*, оно отражает какие-то коллективные, в известной мере отвлеченные от конкретности признаки и служит знаком собственности (принадлежности к определенному роду или «цеху»). Знамя могло быть и личным, и родовым, соединяя в себе признаки случайные и устойчивые. Уже в старославянских памятниках при отсутствии имени *знамя* широко употребляются слова *знамение* и *знаменовати*. В философских текстах

X–XI вв. слово *знамя* встречается, и притом именно в значении ‘знак’; так, у Иоанна Экзарха: «Уховьная же часть знаема есть, еже греческы *ловоса*, а словѣнскы *краи ушесе*, въ немьже усерязь повѣшають, другую же часть оставихомъ, акы бе-знамени сущу» (Шестоднев, л. 236) — верхнюю часть уха не отмечают никаким именем, поскольку она не имеет каких-либо знаков выделения (например, к ней не прикрепляют серьги-*усерязи*). Впрочем, такое употребление слова *знамя* — редкость; в синонимическом отношении к нему встречаются слова *имя* и *слово*; именем обычно называют, а знамения — «яко знамения веществьныхъ вещий и дѣлъ».

Знак же всегда индивидуален и единичен. По существу, это переход от собственно знака к сигналу («опустошенным символом» называл его А. Ф. Лосев), с присущим ему отрывом от смысла, а тем самым и от языка вообще.

Имя и есть вещь, «имя — есть покоящийся мир» (К. Аксаков); наоборот, знамя **дается**, его **знают**, с его помощью **узнаю́т**, с его помощью **познают**. Эти оттенки содержат важное отличие в понимании «теории знака» в разные периоды развития духовной культуры. Происходило не только постепенное, если можно так выразиться, «усушение» знака, но и его освобождение от воли и чувств отдельного человека. Теперь **знают** уже не в старом смысле ‘ведают сокровенное’, а **узнаю́т** как хорошо знакомое. Внутренняя зависимость **представления** (как сказал бы Потебня) *знамени* и *знака* от действия, выраженного в глаголе *знати*, подсказывает, что и перенос терминологических значений со слова *знамя* на слово *знак* связан с изменением значения таких слов, как *вѣдати*, *сказати* и мн. др., которое в русском языке завершается к концу XVII в.

На всех этапах развития идеи «знака» в оболочке различных слов замена лексемы для выражения знака может быть представлена как скачок развития мысли, потому что развитие языка как направленное развертывание первоначально заданных смыслов служит для развития форм мысли. Без изменения слова и без последовательных замен лексемами, лишь отчасти совпадающими по исходному смыслу, трудно было бы фиксировать в сознании сдвиги, связанные с формированием нового для культуры понятия. Происходит постоянное перенесение внимания с одной стороны понятия на другую, с одних его признаков на другие. Понятие как уже воплощенная идея не заменяется другим понятием, а оттачивается с помощью тех лексических средств, которые к данному времени уже готовы в системе самого языка.

Последовательная смена обозначений знака доказывается и общей логикой развития знаковых представлений. Легко отметить время замещений *имени знаменем* — это конец XIV в., переломный момент в истории восточных славян. Внешним выражением состоявшегося изменения стало толкование традиционных греческих слов. Слово λόγος многозначно, и первые славянские переводчики, передавая смысл текста, тщательно выделяли по крайней мере шесть значений этого слова, обязательно различая два основных — 'слово' и 'мысль' (Пейчев, 1977, с. 74). Иоанн Экзарх постоянно уточнял, что он имеет в виду, говоря о *слове* — просто ли это звучащее слово или заключенное в нем значение: «и препирающися слову, рекше мысли» (слову в значении 'смысл'). Но в переводе «Диалектики» Иоанна Дамаскина XIV в. λόγος всегда только 'слово', а λογικός — *словесьнъ*, и никакого другого значения для обозначения логоса уже нет. Но и *имя* как овеществленное слово также становится двусмысленным: это и название частного (*собьственного*), и именование общего, цельного. *Петръ* — имя, но и *человѣкъ* — имя, и *естьство* — тоже имя, и самое общее, категориальное — *сущее* — тоже имя. Усложнение номинативного ряда, обогащение видо-родовых отношений ослабили выразительную силу имени, потребовались уточняющие характеристики: имя собственное, имя нарицательное, имя существительное, имя прилагательное. ***Имя*** как ***знак*** распалось, поскольку больше не исполняло универсальной функции замещения. К тому же имя лишилось прежней «вещественности». Став обозначением любой субстанции, слово *имя* утратило право на уникальность в обозначении предметности. К этому времени мысль «опредметила» все, включая самые отвлеченные сущности. Слово как лингвистическое имя постоянно изменяло свой содержательный статус; можно сказать, что за тысячу лет у восточных славян произошло уплощение идеи словесного знака: слово-логос > слово > лексема. Слово-мысль упростилось до слова-лексемы. Включая в свой состав все больше вещей-предметов, имя уже не *именовало*, а *знаменовало*, становилось п р и м е т о й предмета, перестав быть в е щ ь ю. Важной становилась не вещь, а ее идеальная копия — символ вещи, слово-знамя.

Благодать заменялась благолепием, потому что не д а н н о е, не сущность теперь скрывались за именем, имя становилось простым образом вещи и замещало ее в отвлеченном суждении. Внешний облик, вид, образ — вот что теперь имя, а, следовательно, это и не имя вовсе, а знамя — образный знак замещения, взятый для памяти.

С конца XIV в. новая устремленность к изображению как форме типичного знака достигает высшего развития. Становится необходимой и всемерно достигается к р а с о т а изображения, и в этом теперь проявляется сущность «знака». О внутреннем противоречии между «благом» и «красотой» в это время говорят исследователи древнерусского искусства (Бычков, 1977, с. 65 и сл.). Княжеские хоругви теперь уже не просто лоскут ткани, но знамя. Рукописи обязательно украшаются, всё получает з н а м я своей принадлежности к новой культуре. Даже обычные письмена в тексте получают какой-то таинственный смысл, и буквы становятся «знаменами», как и знаки нотации. «Знамена» появляются всюду и обязательно, повинуясь велению времени: в словах отмечаются ударения (впервые последовательно в «Чудовском Новом Завете», в 1355 г. написанном рукой митрополита Алексия), *проглaсы* в новгородских рукописях, «знаки чтения» в служебных рукописях. Появляется особый тип письма, отчасти архаизованного, отчасти искусственно созданного — с перестановкой букв, с неизвестными прежде начертаниями, красивыми и таинственно символическими. Буквы располагаются с определенным смыслом, важны и пробелы между словами (прежде их почти не было). Изменяются принципы изобразительного искусства, возникает новая композиция в расположении фигур и предметов на плоскости, развивается и увеличивается количество красочных оттенков. Какую бы сторону духовной культуры этого времени мы ни затронули, всюду нас встретит один общий принцип: в роли знака выступает, знаменем служит теперь о б р а з.

Таковы хронологические пределы первого перехода — от имени к знамени.

Момент перехода от знамени к знаку мы уже рассмотрели. С конца XVII в. и далее — время развития положительного знания, точных наук и строгих логических принципов исследования. Знак, сохраняя генетическую связь со знаменем (следовательно, также образный знак), основное внимание обращает не на внешнее, не на образ, а на *смысл*, на з н а ч е н и е. Самый образ, *из-ображ-ение*, достигает высшей степени условности; он абстрактен, каким и должен быть знак. Основное его назначение — значить, форма воплощения знака колеблется в весьма широких пределах. Новая культура требует простоты внешнего выражения при многозначности знака. Если имя конкретно и по смыслу синкретично, а знамя при всей своей отвлеченности образно символично, знак лаконичен и рассудочен. Он отвергает пластичность и динамизм, он весь направлен на исполнение основной задачи — з н а-ч и т ь, *обо-знач-ая*.

СИМВОЛ

Правда не на стороне метафизики понятий... правда на стороне духовного познания... выражающего себя символами, а не понятиями.

Николай Бердяев

Историки Средневековья единогласно утверждают, что это — эпоха господства символизирующего мышления. Такое утверждение верно, и не только потому, что все об этом говорят; но оно и неполно, поскольку распространяет символизм только на Средневековье. Каждая культура живет символами, и она — культура лишь в той степени, в какой символична. Всё дело в том, каков этот символ — символы бывают разные.

Выражаясь кратко, отметим, что для древнерусской культуры символична **вещь**, средневековая культура под символом понимает скорее **слово** (это — вербальная культура), а современная символизирует преимущественно **идею** (в мысли о слове и вещи).

Имя — оно же и вещь, слово — оно же и знамя, т. е. символ в узком смысле, а знак напрямую связан с идеей, которою знак заряжен в соответствии с понятием о нем. Вопрос лишь в том, какова реальная последовательность того культурного движения, которое связало имя и вещь, слово и знамя, знак и идею. Тут еще много неясного, но лишь потому, что этой бороздой не прошел еще разум исследователей. Всё впереди.

Пока же понятно одно: символ во все времена искали в том проявлении «семантического треугольника», на которую опирались в поиске сущности. Древнерусская мысль исходила из действительности вещи, ибо вещь соединяла в себе идею и слово; средневековая Русь с XV в. в поиске сущностей опиралась на слово, ибо в слове находили то явленное, предвечно данное, что сохраняет постоянство ускользающей идеи и ветшающей вещи.

Тут нет никаких сомнений. Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый одинаково были кудесниками слова, мастера-хитрецы, тексты которых стали тем образцом, который помогал творить и другим, и многим. Но как различались их тексты!

Кирилл в своих выражениях предметно вещен, его символы живут в природной среде, сам Кирилл толкует именно вещи, будь то пашня или монашеский клобук, источник для расслабленных или Крест Спасителя. Каждая вещь о чем-то «глаголет», и дело автора о ней *сказати* — объяснить, оправдав.

Епифаний плетет узоры словесных форм, набирая текст то из разных корней, то из многих вариантов на основе одного и того же корня. *Корень слова* — символ предвечного, он неизменен, он живет сам в себе, порождая всё новые оттенки смыслов, дотоле никому неизвестных, забытых и брошенных.

Но вся жизнь — такова. Древнерусский символ — знак уподобления, средневековый — знак замещения. Не будем ходить далеко, вот свидетельство историка (Павлов-Сильванский, 1910, с. 424–452).

Обычно мы говорим о символике христианской обрядности — крест, рука, сердце и т. д. — и объявляем ее литературно обработанной в книжных формулах; но параллельно существовала символика народной поэзии, раскрытая трудами многих ученых (Афанасьев, Потебня). На многих примерах давно показано, что в юридическом быте Древней Руси сохранялась идущая с глубокой древности символика таких понятий предметного мира, как *дерн* — присяга на землю при передаче права собственности: «продать одерень» — навечно, в сочетании с церковной формулой *въ вѣки*— «продалъ в дрень без выкупа и ввеки». «Сила солому ломит» — намек на обряд ломанья соломы как символ нарушения договора, отказа от обязательств. «Ударить по рукам» или «дать руки» — заключить сделку. Как дерн, солома или рука были символами определенного дела, так символичны еще и перчатка, и обувь, и ключ, и вино, и оружие, и копье, и меч. Борода и волосы — символ мужества. Ничего такого, чего не было бы в европейских странах, на Руси не было: но было всё, что было и там. «Символы имели в нашем древнем праве гораздо большее значение, чем о том можно судить по немногим сохранившимся известиям, ибо, изучая темную древность, мы — по выражению Буслаева — "схватываем лишь немногие, долетевшие до нас из старины, звуки"» (Павлов-Сильванский, 1910, с. 452).

«Таково то чувственное основание, на котором вырастает символическое восприятие», основанное на зрительном образе (Хёйзинга, 1988, с. 222). Смысловая связь вещи и слова у с л о в н а, они уподоблены по сходству или принадлежности, и никаких различий между собою не допускают.

Но главное свойство символа — «он имеет з н а ч е н и е» (Кассирер, 1944, с. 57), т. е. отчуждает признаки вещи от самой вещи или, наоборот, приписывает вещи прежде неосознаваемые признаки. Символ становится ключем к пониманию человека и всего, с ним связанного.

Средневековье с полным правом можно назвать временем, когда символ отчуждается не только от вещи, но и от идеи — он сосредоточен в слове, которое ***растет семантически***. Именно тогда явились в нашу культуру символы вроде «любовь», «свобода», «совесть» и др.

Доказать, что понятие о любви есть не понятие, а символ, очень просто. На основе символа невозможно построить суждение с предикатной частью, а в качестве субъекта — можно. Можно сказать: «Любовь — это... Любовь есть...», но никак не скажешь «Радость есть любовь... Мир — это любовь...» Именно символ, только символ может раскрываться (уточняясь) в суждении, но не может быть предикатом чего-то иного. В этом смысле Любовь становится самым общим символом типа Бог. Апостольское «Бог есть Любовь» как аналитическое утверждение способно преобразоваться: «Любовь есть Бог!» — здесь прямая и обратная перспективы высказывания порождают формулу новой культурной революции (например, «сексуальной революции») и вместе с тем изменяют семантический статус самого символа: теперь это не символ, а просто образ, т. е. разложенный на компоненты символ («любовь — вот наш бог!»).

Символ получается в результате заимствования, как это мы уже видели на примере слова *съвѣсть*. Это слово в русском языке прошло следующее семантическое развитие: сначала это отвлеченно общее и никак не конкретизированное представление о всем «известном» чем-то, затем словом стали обозначать совместное «знание» (например, все, посвященные в таинство причастия, знают, в чем его смысл), и только потом слово стало обозначать 'сознание', с конца XVII в. и 'самосознание', т. е. собственно то, что мы и признаем за личную совесть свободного человека.

В сущности, все со-значения слова, которые сейчас мы аналитически выделяем, были представлены уже в древнейших употреблениях калькированного греческого термина в первоначальном христианском тексте (послания апостола Павла); тогда, в древнерусских текстах, слово *съвѣсть* и воспринималось как символ-синкрета. Потребовалось несколько веков напряженной духовной работы многих интеллектуально и художественно одаренных лиц, чтобы с м ы с л заимствованного символа пророс сквозь значение новосложенного славянского слова. На протяжении всего Средневековья *съвѣсть* — это символ, з н а м е н у ю щ и й идеальную сферу человеческого духа путем отсылки к предметно осознаваемому знанию (*со-зна-тель-ности*). В символе двуобращенность образов и смыслов на самих себя дает возможность п о н я т ь — одно через другое.

Если по традиции символ аналитическим термином представить как ***образное понятие***, можно явно увидеть последовательность перехода от психологической операции восприятия образа к логическим действиям понятия:

образ > образное* понятие** (символический образ) **> образное *понятие > понятие.

Древнерусская ситуация *вос-при-ятия* христианских символов связана с образным понятием; средневековое осмысление воспринятых символов в словесном образе славянского слова есть уже образное понятие. Внешне как будто нет решительных изменений между XIV и XV веками, в действительности же *изменяется точка зрения на соотношение* мира вещного и мира идеального (дольнего и горнего). Образ есть вид вещи, ее подобие, тогда как понятие, хотя бы и образное, есть идея вещи; сознание все больше удаляется от действительности вещей в сторону реальности идей, замещая одно другим.

Средневековый словесный символ также восходит к вещному замещению.

Крест — уже и по произношению славянизированное имя Христа стало основанием для образования целой цепочки собственных терминов; например, *крестьянин* — термин социальный при термине культурном — *христианин.* В результате семантического наложения христианских символов на славянский образ в смысловом объеме слова соединились символическое представление о Распятом на Кресте и языческий образ, представлявший идеал возрождения к жизни в огненном пламени весеннего Равноденствия: *вос-крес-ение* при славянском корне *крѣс-*, который обозначал ритуальный огонь в ночь на летний солнцеворот. Возобновление жизнедеятельности в результате мощного природного толчка энергии становится образным оправданием и одновременно истолкованием христианского символа Воскресения. *Образное* понятие оказывается понятым, становится образным *понятием.*

Чаша — символ судьбы, представленной в образе той же жизненной энергии (или беды́ страдания). Амбивалентность символа содержится уже в исходном славянском образе, который под влиянием христианского символа уточняет свой смысл. Чаша предстает как ‘извлеченно вырезанный’ (этимон слова) из природной цельности предмет, понимаемый как результат личных усилий человека, в меру творческих возможностей и старания избирающего собственную свою судьбу. Человек сам определяет, какую чашу испить. «Полная чаша», «да минует чаша сия» и другие евангельские выражения связаны уже не с процессом создания, но с возможностью употребления чаши, наполненной живой или мертвой влагой.

В средневековом тексте можно заметить постоянное воссоздание всё новых образных выражений, основанных на символе, но призванных истолковать этот символ.

У Кирилла Туровского в XII в. мы встречаем слова типа *звѣрь*, *звѣзда*, *глубина*, *путь* и др. в контекстах различного характера — уже вне традиционных формул речи, которые сохраняли старый символ. *Звѣрь* — это и животное (дикое, хищное животное), но уже с семантическим переносом 'злой человек', т. е. также и дикий, и хищный. Возможность такого перенесения определяется сакральным текстом, который дает символический образ апокалиптического «зверя». *Звѣзда* одновременно и небесное тело, и светило, но также и Вифлеемская звезда, т. е. символ, позволяющий совмещать в сознании одновременно и вещь (реальную звезду), и образ (светило). Последовательность переносов и вызванное им смещение символических форм можно видеть на конкретном примере — истории слова *глубина*.

Выражение «из глубины сердца» — не метафора в славянском переводном тексте, хотя оно метафорично в устах Иоанна Златоуста, в греческом оригинале славянского перевода. Глубина предстает как непостигаемая потаенная сущность и становится символом в славянском тексте. Затем это слово развивало несколько значений общего своего смысла: 'расстояние от поверхности до дна > пространство, занимаемое расстоянием от поверхности до дна > содержание пространства, заполнявшего расстояние от поверхности до дна > таинственно глубинная и не всегда постигаемая сущность содержания пространства, заполнившего расстояние от поверхности до дна' (*бездна*). Серия метонимических переносов заполнила семантическое пространство от образа (этимона) славянского слова до символа христианских текстов. Оставалась возможность усиливать энергию образа только путем копирования заимствованной метафоры «в глубине сердца», и возникают образованные по тому же типу выражения *глубина очей* — *глубина глаз* — *глубина души* — *глубина сознания* — *глубина веков* — *глубина таланта* и т. д. — чем ближе к нашему времени, тем больше и смелее. Такие выражения теперь понимаются как метафоры, но это наведенные символом метафоры. Происходит замещение одного другим и создание — в определенных контекстах — довольно точного представления о предмете-вещи, т. е. своего рода п о н я т и е, содержание и объем которого разведены между образом и символом. Словесный образ славянского слова составляет содержание такого несведенного понятия, а символ — его объем.

Слово растет навстречу символу, поскольку его внутренняя форма (этимон, концепт, первообраз и т. п.), выраженная в образе, постепенно совпадает с этим символом и логически, и психологически.

Оригинальный художественный текст показывает глубинные возможности словесного символа, который опирается на вещное (предметное)

основание. Символ становится основным образным средством, представленным как предельная степень развития заимствованной метафоры или, наоборот, как нераскрытая метафоричность семантически синкретичного славянского слова. Символизирующее сознание Средневековья создало множество символов, в процессе познания заменявших собою понятие о вещи, которое еще не осознавалось на логико-понятийном, но вполне замещалось на образном уровне; посредствующим между «вещью» и «словом», т. е. знаком вещи, элементом было не понятие о вещи, а образ другой вещи, который и есть символ. Отвлеченность мышления представала одновременно и наряду с конкретностью воплощения данного отвлеченного признака: общее являлось символически в виде конкретного, а это — з н а м я, которое нечто знаменует своим знамением.

Основная установка автора «Слова о полку Игореве» заключалась в раскрытии символов, предстающих в определенном значимом ряду следования. Неисчерпаемость этого текста в том, что его невозможно понять аналитически, понятийным мышлением, в дискурсе. Например, независимо от того, как толковать символ «жиръ» — как плен или как мир, или как жизнь (есть и другие толкования), положительного результата понимания (в понятии) текста получить не удастся, поскольку символический образ в дискурсивном изложении извлекается из того контекста, который и следует раскрыть как символически синкретичный. Логически это круг.

Способность символа к многократному семантическому варьированию создает возможность различного понимания, казалось бы, известного и вполне понятного текста. Например, символ «солнце» одновременно может быть истолкован как *солнце чувственное*, светлое и чистое, и как солнце *мысленное*, т. е. как истина, нравственный закон и «солнце правды». Христианская символика света и языческий образ солнца совмещаются, давая возможность широкого варьирования в близкозначных терминах; в тексте самого «Слова» используются такие, как *зоря*, *заря*, *свѣтъ*, *свѣтъ свѣтлый*, *солнце* и др. вплоть до имен языческих богов, но обязательно в противоположности *ко тьме*, *к черному ворону* и т. д.

В «Слове о полку Игореве» находим все три возможных типа символов. В зависимости от их отношения к вещи или к предметному значению слова (объем понятия) выделяются магический, мифологический и терминологический символы.

Магия звука и цвета создает связь образов с реальностью. «Золото» — символ царства или богатства (или знатности и т. д.) — это не-

важно, ибо относительная цена металла определяется его абсолютной ценностью, и образное содержание текста устанавливается на его реальной содержательности. Реальность многих символов этого текста доказана историками искусства и натуралистами: «образные понятия» в формулах типа *черленые щиты*, *златъ столъ*, *жемчюжна душа*, *злато ожерелие*, *сребрено стружие* и др. отражают реальные объемы (выражены существительными) и содержания понятий (выражены прилагательными), поэтому в отношении к предмету такие формулы не составляют символа, но в отношении к предметному значению сло́ва они же — символы. Магические воздействия на силы природы и ответные ее действия на героев повествования лежат в основе этих символов. Слитность субъект-объектных отношений порождают такие контекстные символы речи.

Мифологические символы — символы замещения, уподобления или знамения. Автор текста каждый раз как бы воплощается в новый персонаж, персонифицируя себя в нем, а не стоит над ним, как в современном романе. Взаимопроникаемость языческого мира (*человек — дерево — зверь — вода...*) становится средством описания этого мира. Косвенное обозначение лица, предмета, явления предпочитается прямому и непосредственному называнию простым указанием одного яркого (типичного или идеального) признака, вынесенного на первый план. *Велесовъ внуче* = *Боянъ*, *Дажьбожи внуци* = *русичи*, *Осмомыслъ* = *Ярославъ*, *шестокрыльцы* = *воины* или *князья*. Уподобления героев волку, ворону, гнезду, зверю, зегзице, лебедям, лисам, орлу, соколу, соловью, туру и т. д. есть в сущности то же оборотничество, в котором автор обвиняет князя Всеслава. Явления природы, символизирующие различные беды (ветры, солнце, гроза, тучи, дождь, молния, гром, реки текут и пр.) становятся знамением и фоном для описания происходящих событий.

Новый тип символов в этом памятнике — это уже собственно языковые символы, связанные с предметным значением самого слова. Заимствованная из христианских текстов метафора становится символом в новом культурном контексте. Если под «чистым» символом понимать лишь выражения типа «мыслено древо», можно восстановить и реальную историю этих символов. Такую работу проделывали не раз, постоянно доказывая широкий смысл всякого символического образа. «Мысленое древо» — это и «древо слова Божия» (согласно Оригену), и мифологическое «древо жизни», «древо познания» и даже «древо поэзии», соотносимое с конкретным текстом (*растекашеться мыслию по древу*), — во всех случаях имеется в виду не «древо мысли» или (веще-

ственно) «дерево мыслей», а именно отвлеченно «мысленное», т. е. воображаемое «древо рода» (это толкование, быть может, точнее всего отражает соответствующее представление данного символа).

Совмещение образа и понятия (представление образа как заместителя понятия) в словесном знаке характерно для всей поэтики «Слова о полку Игореве». Реальность термина, перенесенного в новую для него формулу, обогащается дополнительным, фигуральным смыслом и тем самым перерастает в символ — как только утрачивается связь с определенным ритуалом, действием или состоянием конкретного лица или предмета.

Переводя явления материального мира в явления духовного порядка, отвлеченно общие, автор, по существу, создает символ, поскольку такой символ предполагается описанным действием через восприятие этого действия героем повествования: посеянные в битве кости — *взошли печалью* и т. д. Символическое наполнение текста олицетворениями отвлеченных имен (*дух*, *свет*, *сила*, *слава*, *власть*, *могущество*, *хвала*, *воля* и др.) определяется особенностями самого древнерусского языка: категория собирательности в нем еще не разрушена грамматически, что и вызывало естественную персонификацию отвлеченных имен, данных в форме единственного числа. Символ создается не единичным именем со значением отвлеченного качества, а сознательно выстроенным рядом таких имен, лишь совместно порождающих контекстный символ или, как кто-то очень точно выразился, «эмоционально окрашенное понятие».

Это очень важное определение, которое помогает понять следующий за тем шаг в развитии мышления — шаг к отвлеченно понятийному мышлению. Образное понятие — символ, — густо слепленный из словесного образа, могло превратиться в «просто» понятие только путем истолкования символа, данного в образной форме. Арифметически простое действие: образное понятие минус образ дает понятие. Истолкование символов в образно-художественных текстах (а именно с них и начинается движение мысли к отвлеченным обобщениям) освобождало символ от сложившихся в традиции представлений (содержания понятий) и создавало возможность для их переосмысления в строгой гармонии объема и содержания — уже п о н я т и я в точном смысле этого термина.

Понять символ — значит войти в понятие, т. е. посредством словесных знаков сделать доступным мышление в понятиях.

Существует много косвенных данных, удостоверяющих справедливость описанной здесь последовательности в развитии понятийных

операций сознания. Мы просто не обращаем внимания на такие факты, а они любопытны. Вот хотя бы это — удивление человека, связанное с моментом познания.

Древнейшие выражения этого состояния сохранились — *чудитися* — удивляться с оттенком восхищения, *дивитися* — с оттенком изумления. Оба глагола, восходящие к словам *чюдо-диво,* говорят сами за себя. Это восторг перед образной красотой и выразительностью мира, так или иначе связанными с предметным «Божьим миром». *Поражатися* является после XIV в. и передает благоговение перед глубиной впечатлений (с оттенком ужаса) от тайн символических предъявлений. В одном служебнике того времени очень точно сказано: «И вообрази Христа твоего, въхотящеимъ поражатися моимь недостоинъствомъ» (СлРЯ, 17, с. 108). Это — буквально «удар», эмоциональный или психологический. *Изумлятися* стали с XVI в., когда возникла необходимость связать все символы с их пониманием в словесном знаке и представить все это в у м е. Последовательность качеств: *удивительный — поразительный — изумительный* — отражает переходы от образа к образному понятию, а от него к понятию. Современный эквивалент им всем — *интересный* — выражает совершенно иное представление об изумлении перед тем, что может быть познано и открыто. Это не поиски истины или желание красоты-добра, а утверждение пользы и практического интереса. Иностранное слово перекрывает всё богатство собственных имен рассудочно плоским понятием.

ПОИСКИ СУЩЕГО

Части всегда предполагают свое целое и подчинены ему.

Владимир Соловьев

Вслед за Аристотелем и его христианскими последователями Иоанн Экзарх соотношение вида и рода понимает одновременно и как логическую связь отношений, и как реальность вещного мира, а именно: *родъ* — это 1) ‘р о д с т в о’ по прямой линии, 2) ‘н а ч а л о’ (рождение — по родившему или по месту рождения) и 3) ‘р о д’, которому подчиняются виды по с х о д с т в у. Родство по началу и сходству — основное свойство «рода». *Видъ* соответственно — это 1) ‘по-

хожесть' по внешнему виду и 2) 'подчиненность' роду (Аристотель, 1939, с. 54, 56).

Говоря о соотношении видов и рода, древние всегда начинали с общего, с рода. К цельности мира устремлены их взоры, поскольку познать творение — значит приблизиться к Творцу. Существовала градация объектов, каждый из которых в уменьшенном виде повторял качества и свойства предыдущих, давая начало последующим. И сам человек от рождения до смерти — всегда один и тот же, ничем, кроме размера (возраста) не отличающийся в своих преобразованиях. Человек — род — народ — мир (все люди вообще) — разные формы чего-то общего, которое и становилось основной заботой средневековых книжников.

Уже в древнеславянском переводе X в. существовали некоторые логические трактаты, например, сочинение Феодора Презвутера о различии сущего и естества (общего и частного), абстрактного и конкретного, родового и видового — смысловой синкретизм понятий «сущее» и «естество» допускает здесь любое толкование терминов.

Прежде всего говорится именно о сущем, т. е. о существующем, которое организуется на основе нескольких «стихий»: воды, земли, воздуха и огня. *Сущее* — самое общее понятие, полный эквивалент греческому οὐσία 'существование, бытие', но также и философски — 'сущность'. И отдельная вещь, и все вещи в целом, и каждый предмет в отдельности, и их смысловая сущность. Сущее противоположно случайному, которое не может быть само в себе, а обязательно в чем-то содержится, как красота в теле или мудрость в душе: можно представить себе некрасивое тело или глупую душу, но и тело и душа существуют сами в себе и для себя. Мудрость, как и красота, случайный признак, но душа и тело — сущее, это — суть.

Различные свойства сущего в разных пропорциях сгущаются в *естестве*. Это уже видовые различия, связанные с выражением внутренних свойств: *камень*, *растение*, *животное*, *человек* — вот имена естествам. Естества имеют свои постоянные признаки: «плотское — бесплотное», «душевное — бездушное», «словесное — бессловесное», «смертное — бессмертное» и т. д. Человек по природе своей (φύσις) существо плотское, душевное, словесное (разумное) и смертное. Как и в других случаях, характерное для раннего Средневековья различие между корреляцией попарных свойств (различий) и градуальностью в конкретном проявлении этих свойств. Оба принципа еще не противоречат друг другу. Строгих границ между естествами и сущностями нет, они текучи и постоянно перемещаются. То, что род в одном случае становится видом в другом сопоставлении, и наоборот. Ряд отвле-

чений начинается с суперродового («прѣродьный родъ, рекъше суштие обьште» (Изб. 73, л. 227 об.)) и завершается частной неопределенностью конкретного очертания — вида. Только в бесконечном ряду «естеств» возникают опорные точки, на которых останавливается мысль в своих блужданиях: *сущее* как уровень максимальной абстрактности, *естество* как уровень глубокой отвлеченности, *собьство* как уровень характерной конкретности. Все три слова остались в русском языке, употребляясь даже в разговорной речи: *в сущности*, *собственно*, *естественно*. Не значит ли это, что и в X в. эти слова были не только философскими терминами, а использовались и в обычной речи? Вряд ли. То, что было достигнуто на уровне философской рефлексии, только со временем входило в обычную речь. Именно так и развивалась народная ментальность.

Таково первое отличие от современных представлений о мышлении: движение мысли идет сверху вниз, к разным степеням родовых и видовых противоположностей.

И только от видовых различий мы нисходим, наконец, на уровень *особьного*, говорим о далее «нераздробляемом собстве», которое проявляется в вещах и лицах индивидуальных.

Но индивидуальности в современном смысле еще нет. Такой уровень отвлеченности отсутствует потому, что индивидуум — отдельный экземпляр, а отдельный экземпляр находится на поверхности как данность, познание его, в сущности, не нужно. Поэтому, например, *Петръ* — это *собьство*, личное, поскольку относится к лицу, но вместе с тем и «сущее нечто», а именно: он человек, и ему, как всякому человеку, принадлежат все видовые характеристики человека. Кроме того, он человек отдельный, а не «просто человек», т. е. он не отвлеченное «понятие» человека, свойства которого в нем присутствуют, а реальное *лицо*. Однако любой человек может взять имя *Петръ*, хотя в действительности *Петръ*, как всем известно, всего один: «Симонъ, сынъ Ионинъ отъ Витъсаиды Галилѣйскыя, Христовъ апостолъ» (Изб. 73, л. 228). Следовательно, именно этот Петр, которого сам Христос назвал Петром (πέτρα ‘скала, утес’), и есть с о б с т в е н н о *Петръ*, а все прочие Петры — самозванцы. Частное и общее создают сложное переплетение качеств, развернутых в обе стороны — в сторону реального (лицо или вещь) и в сторону идеального (имена). Любое качество отвлеченно, но каждая вещь конкретна, и в точке восхождения конкретной вещи в отвлеченность понятия завязывается узелок мыслимого противоречия, который необходимо распутать путем рассуждения или, что лучше, называния вещей своими *особьными* именами.

Итак, индивидуальности нет принципиально — но только в понятии, поскольку и понятия нет — есть представление о вещи в ее роде (существе) и видах (естествах). Таково второе отличие средневековой мысли от современного типа мышления (виды подводятся под роды вне конкретного).

Отвлеченных понятий «род» и «вид» также нет, хотя соответствующие слова и употребляются. Мы уже видели на других примерах, что *видъ* и *родъ* — не термины, а синкретически неразложимые имена. На то же указывают и тексты в составе «Изборника» 1073 г. Например, о виде сказано: «*Якоже видъ рекъше естьство* человѣчьско въ своемь *собьствѣ* не *видить-ся*, нъ въ Петрѣ ли въ Павлѣ и въ прокыхъ (прочих)» (Изб. 73, л. 235 об.). Тут же о родах: «Родове оглаголаються (т. е. определяются в предикации) видовъ, видове бо чястьнѣйшие су[ть] родовъ» (более частные) (там же, л. 233 об.), а уж «чястьнѣе бо есть вида собьство» (там же, л. 234).

Тем не менее эти слова исполняют и предназначенную им функцию философских терминов. Таково третье отличие от современных форм мышления — это мысль в символических формах (отвлеченное значение слова понимается через конкретное, одно через другое). Привитая на славянскую почву в образно-символических формах словесного знака, возникала идея, которая развивала традицию интеллектуальной деятельности и непременно влияла на развитие типов логического мышления. Уже в трактате отца Феодора мы замечаем удивительную подробность. Говоря об абстракции сущего, славянский переводчик предпочитает употреблять имена существительные, в каком бы смысле «сущее» ни понималось; это и *имѣние*, и *богатьство*, и *приобрѣтение*, и *огонь*, и *вода*, и всё, что является о б щ и м сущим. Не забывают указать, что только сущее и реально, потому что имеет имя: «суштьное убо имя назнаменание есть бытия просто суштиимъ» (там же, л. 222 об.). Имя — знак, скрывающий за собою непознанное сути, сущее воплощено в неподвижном и вечном имени (существительном). Аристотелевский номинализм представлен в полной мере: только та идея существует, которая облечена в имя, и наоборот.

Напротив, определения *естеств* (которые именуются существительными: *человѣкъ*, *скотъ*, *камень* и пр.) представлены именами прилагательными: *словесьнъ*, *смертьнъ* и т. д. Общее и *свитьное* тут переплетаются, кроме общего свойства, может оказаться и случайный признак. Прилагательное — тоже имя, оно способно фиксировать сущее в случайном его проявлении, но ошибки и недоразумения тут возможны чаще. Именно с XI в. начинается процесс выделения имен прилагательных (полных) из числа имен.

Что же касается *собьств*, из которых состоят *естьства*, тут вообще ничего устойчивого и постоянного нет. Основная характеристика всякого *собьства* связана с его *шьстьемь*, т. е. движением.

Изменяются не просто свойства, сохраняющие все-таки единство предмета, но сами качества, размеры, функции объекта — движения как основного производителя случайного, частного и непредсказуемого. Например, какой-то человек идет, а другой смеется, ибо «своитьно (свойственно) человѣку еже просто ходити и еже смьятися» (там же, л. 230б). Это круговорот вещей, лиц, событий и их качеств, его трудно охватить понятием, поэтому словесное его оформление подлежит использованию особой части речи — глаголу.

Так иерархия представлений о разных проявлениях вещного мира откладывается на иерархии основных грамматических классах слов: имя существительное > имя (прилагательное) и полное причастие > глагол. Косвенно таким распределением грамматических слов определялись многие особенности средневекового литературного языка; например, его стили, каждый из которых в качестве основной части речи предпочитал какую-то одну. Средний стиль — имя существительное, ближайшим образом выражавшее понятие. Последовательность в изменении грамматических форм также показательна. К XIV в. закончилось формирование грамматических парадигм имени существительного, происходят изменения у имен прилагательных, а после XV в. решительно изменяются все категории и формы глагола.

В том же «Изборнике» 1073 г. представлено и строгое логическое определение: «Родъ бо наричуть, еже можетъ по различьныимъ глаголатися видомъ, видъ же есть подъчиняемое по родъ» (Изб. 73, л. 227). По известным нам уже основаниям «родъ на трое речеться» (имеет три значения) (там же, л. 227 об.), но род — всегда род, тогда как вид имеет различные названия: *очьртание*, *образъ* и пр. (там же, л. 227 об).

Точно так же понимает их соотношение Иоанн Экзарх.

Поскольку «философии подобаеть истины искати, да сущия всего увѣсть естьство и родъ, како есть» (Шестоднев, л. 43 об.).

Высший род, «роднейший род» — это Бог, выше которого не может быть иного рода, поскольку Бог и начало, и рождение всего сущего. Поклонение Богу есть знак уважения Рода Родов, по своему образу и подобию (по сходству) создавшего каждого человека.

Наивысший вид — отдельный экземпляр, *инди-вид*, конкретное существо или вещь. Высота вида— предельность его конкретизации. *Сократ* — крайний вид.

При этом «род есть нечто целое, индивидуальная вещь — это часть, а вид — и целое, и часть, но при этом часть есть часть другого, а целое

не включает в себя другое» (Аристотель, 1939, с. 60). Славянские термины у Иоанна иные. Для него индивид — это *видъ*, *образъ*, *сличье*, даже *курѣлокъ* ‘форма, образец’, а вид — это *родъ*, тогда как логический род — *племя*: в отличие от человека, все прочие создания «иного сущия суща и иного рода и племене, не имуща разумичьну душу, нъ чюдну и плътну и смердящу» (Шестоднев, л. 209). «Рода и племене» одновременно использовано в двух значениях, отчасти сохраняет исконное значение. Каждое растение «сѣе сѣмя по роду и по подобьству все множьство», например «травное на племена роди земля» (там же, л. 75 об.–76). «Сѣющу сѣмя, рече, по роду, да аще и кый родъ травный скоту есть на подобу» (там же, л. 92 об.). *Родъ* — то, что порождает, а *видъ*, то, что видно; «чловѣчь родъ» (там же, л. 98 об.) — он же и вид. «Племенное дрѣво» («племена», т. е. роды деревьев) суть маслина, орех, смоква, яблоня, кипарис, ель, сосна и др. (там же, л. 82 об.). Каждый из этих «племен» имеет «разньства бе(с)чисменная». Род так же конкретен, как и вид (который виден), одновременно это и «идея» соответствующего «вида» — т. е. род. Синкретизм понимания налицо. Это символический образ, а не логическое следование понятий.

Род — более отвлеченная сущность, чем образ; род составляют, образы образуют. Так Бог «и естьства вся и роды състави, и образы и сличия образова, якоже хотѣ и сего ради всему животу иному бывъше» (там же, л. 211 об.); например, одни держат голову вниз, другие — вверх, одни ползают, другие летают, третьи ходят и т. д. К тому же «Богъ же **прозва** (нарек именами) небо, землю, море, твьрдь, день, свѣтъ, нощь, плод, траву, сѣно, древо, — **роды повѣда, а не образы**. Богъ рече: “Птица” — **родъ** весь; Адамъ — **имена**: “Орелъ, телець, овьцу” — а се **образы**, а онъ (Бог) — **роды»** (там же, л. 259 об.). Роды — порождают, образы — образуют виды.

Род — это родство по прямой. Не астрологи по звездам узнают о предстоящих событиях, а все идет «по роду», как «повелось-уродилось». Князья приходят «сынъ въ отца мѣсто и братръ въ брата мѣсто» (там же, л. 130).

Логическое разбиение на роды и виды осуществляется через градуальность. Например, пшеничный колос разделяется на *стьбло*, *корень* и *зерно*, которое, в свою очередь, — на *луспы* (шелуху), *осна* (ости) и собственно *зерно* (там же, л. 95). Принцип градуальности помогает найти качество разграничения; противоположность между светом и тьмой (между днем и ночью) определяется признаками среднего — *стѣни* (там же, л. 136). Бог ведь сказал: «Буди свѣтъ!» — не огонь и ничто иное, потому что «огонь» — собирательное имя для всякого огня, а свет — горний и безвещный, тогда как огонь «дѣльный вещный» (там же, л. 7).

Но всякий род есть вместе с тем и один из видов, в той мере, в какой и вид «рождается», т. е. имеет начало и виден. Например, *дубъ* одновременно и вид деревьев, и род (всякое дерево вообще), «и дубу разньства бе(с)чисменная», а *дубье* — растительность вообще, «роднейший род» — фауна (там же, л. 176). Дуб — растущее дерево, *дрѣво* — материал из него, наравне с другими материалами, например с железом, «ино же еже имъ творити некакъ **образъ**, рекше— или столъ, или двьри, или ино что — да дрѣво то вънѣ есть» (там же, л. 21 об.).

При творении Бог «надвое раздѣли чюемаа **рода**: ти овъ сьмысленъ и словесьн сътвори (таков человек), овъ же бесмысла (животные» (там же, л. 2б–3); «инѣхъ **родовъ** кыиждо своимъ **родомъ** прѣмѣняетъ (там же, л. 5б) — люди, звери, птицы и т. д., «како **невидима** есть землѣ, нашима бо очима невидима бѣаше, а не **родомъ** сущи невидима» (там же, л. 84) — не по рождению, а по качеству (роду) отличаются друг от друга.

У Иоанна много слов для обозначения именно «вида», но вид в отношении к роду и к индивиду сам по себе многосмыслен. Бог каждого существа «видъ и образъ прѣжде сущенъ (еще до творения) сътворивъ» (там же, л. 120 об.), т. е. род и вид как категории идеи предсуществуют *естествам*. Бог сотворил с л о в о м своим именно **виды**, «от нихъже **родять»** индивиды (там же, л. 66), в том числе и ангелов, и един лишь Бог ведает внешний в и д такого существа (там же, л. 107).

Теперь отметим основное отличие в понимании Иоанном соотношения род — вид (Колесов, 2002, с. 290–295).

Всякий род — он же вид, один из видов данного рода. Дуб и род, и вид, конкретное *сличье* дуба — индивид. Градуальность служит наводящим на логические соотношения принципом мыслимого характера: различается то, что видно в *сличье* и *образе* (индивид), что мыслится в *роде*-рождении (вид) и что именуется в *виде* (род). «Матрешечный» тип сопряжений и выражает идею того, что «вид» есть и целое, и часть одновременно. У Иоанна Экзарха градуальность строится от индивида к роду (номинализм), минуя вид, который исполняет роль «среднего» в градуальности переходов общего качества или состояния. То же и в языке. Подведение вида под род вызывает развитие переносных значений славянских слов (это заметно уже и на терминах *видъ* или *родъ*); тем самым логика семантического развития стала алгоритмом языковых преобразований только после о с о з н а н и я родо-видовых соотношений, и развитие это осуществлялось на основе метонимических переносов (синекдоха). Подробнее см.: Колесов, 2002.

Синкретизм понятий определен установкой на цельность вещи. Логические связи охватывают соотношение «род — индивид» (индивид

рождается), тогда как образные отношения распространены на «вид — индивид» (в современном значении терминов, потому что *видъ* Иоанна — это «род» и т. д.). Логически мыслимое и реально видимое еще не сведены в общий ряд логических соответствий. Правда, у них имеется общая точка, средостение (вид), которое в будущем сведет воедино эти линии, но теперь ***семантическое*** логики и ***стилистическое*** образа еще развиваются параллельно. Круг прежней эквиполентности разорван, но вектор общего направления еще не найден. Поэтому, и особенно в бытовых словах, родовых именований недостаточно для осмысления родо-видовых логических связей. Номиналист их ищет через вещь, а это невозможно, если, например, еще не существует общего именования для пальцев на руке (*палець* — только большой палец, слово *перстъ* с уточнением — только указательный и средний) и т. д.

Но в тех же терминах одновременно присутствует выражение смежных отношений, таких как «внутреннее — внешнее», «сущность — явление», «становление — бытие» и др. Онтологическое и гносеологическое не разведены, не осмыслены и потому не «имеют имени».

Не имеют имени— следовательно, не существуют.

ПРИЗНАКИ СВОЙСТВА

Самая увлекательная, но и трудная, не всегда разрешимая загадка состоит в том, чтобы найти такое основное свойство, из которого вытекают два противоположные свойства, так что отрицательное свойство есть как бы оборотная сторона той же медали...

Николай Лосский

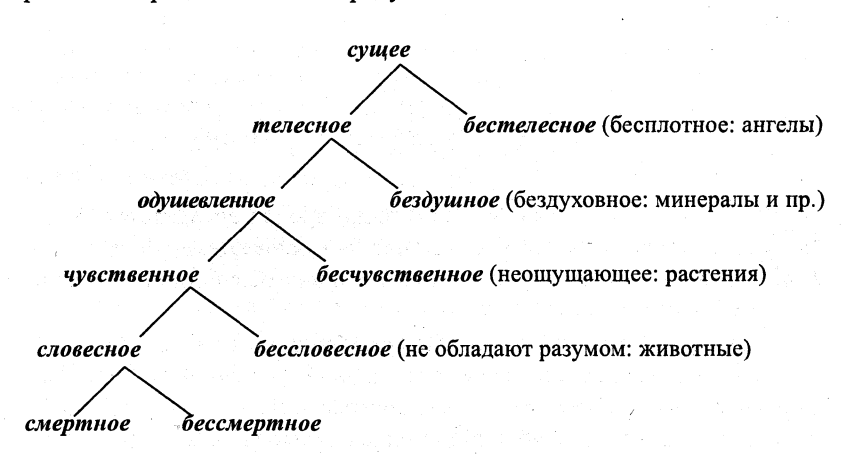
Вернемся к той же проблеме с точки зрения авторитетного для средневековых книжников автора — Иоанна Дамаскина, такого же последователя Аристотеля и для многих сочинений — первоисточника.

«Диалектика» Иоанна Дамаскина сразу же ставит нас в тупик.

Род и *вид* здесь представлены как бинарное противопоставление общего и частного (*съборни — чясть*, например, *человек — Петръ*), внутреннего и внешнего, т. е. общего и индивидуального, в котором это об-

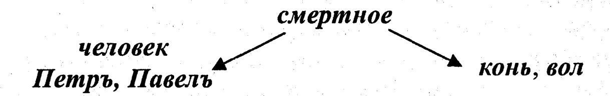
щее проявляется (сущность и явление). Это типично эквиполентная оппозиция во всей синкретичной сложности признаков у составляющих ее членов.

Применительно к конкретным категориям (*роднѣйший родъ*) бинарность исчезает, уступая место градуальному ряду. *Сущее* — это род, который распадается на виды *естьствъ*, в свою очередь состоящих из индивидуальных *собьствъ*: существо > человек > Петр. В самой византийской философии различие между сущностью (οὐσία) и лицом (ὑπόστασις) стало осознаваться лишь в IV в., до того сливаясь в общем понятии субстанции-вещи (Бычков, 1977, с. 31). Из этого можно заключить, что и там общий род (*сущее*) и экземпляр (*собьство*) совпадали в совместном противопоставлении к роду. Нечеткость славянской терминологии понятна, но знаменательна: она раскалывает природную эквиполентность на ряд с выделением общего родового, поскольку сущее является родовым как в отношении к существу (индивид), так и к сущности (вид). Градуальный ряд понимается еще очень конкретно: *сущьство* > *человѣкъ* > *Петръ*. Поскольку философия занимается только общим, т. е. родовым и категориальным, частное, конкретное и индивидуальное остаются за пределами дальнейших рассуждений. Личностные начала *собьства*, которые представляют собою элементы не общего, а случайного, составляют сферу интересов средневекового мыслителя. Его личная психология есть психология коллективного сознания в том его виде, как она проявляется в отдельной личности — не больше. Признаки выделения «видов» в границах очередного «рода» всегда бинарны, предстают попарно, но общая цепочка родов-видовых различий представлена как градуальность:



Отрицательные признаки представлены в старом (эквиполентном) отношении: *без-*, а не *не-* (привативность).

Тут бы и прекратить градуальный ряд, однако ветвление продолжается, но уже не по различительным признакам, а согласно конкретных видов. Смертное делится:



И это вместо того, чтобы просто сказать, соблюдая общий принцип деления, о признаках конкретных индивидуумов; например, о том, что они различаются по старости, по слабости, по красоте и пр. (там же, с. 62) или тем, что человек может быть *бѣлъ*, *долгъ* (высок), *мудръ* или *тупоносъ* (там же, с. 64). Но эти признаки — случайные.

Эти два типа характеристик различаются и лингвистически. Можно построить ряд утверждений, из которых каждое будет истинным: *человек есть существо* (*из сущих*, *сущее*), а по своей *сущности человек телесен*, *человек одушевлен*, *человек чувствен*, *человек разумен*, *человек смертен*; или, расширяя синтаксические связи высказывания о том же по принципу самого логического разбиения (от вида к роду, подведением под род): «человек смертен, поскольку разумен, ибо чувствен, так как одушевлен, потому что телесен по своей сущности». Различительные признаки категоричны, ибо вытекают из категории «сущее».

Противоположные утверждения невозможны в силу категориальности самих признаков; нельзя утверждать, что человек бессмертен или бесчувствен. Это противоречило бы смыслу эквиполентных отношений, согласно которым свойство, маркированное аффиксом *без-*, является не отрицательным, а противоположным, но столь же положительным свойством. Только когда в общий ряд «чувственный — бесчувственный» или «словесный — бессловесный» входит действительно отрицательное «нечувственный», «несловесный» и др., — только тогда и формы с *без-* становятся выражением отрицательных качеств.

Следовательно, в средневековом мышлении утверждения типа «человек бездушен» невозможны. Иерархия категорий, заданная идеей, не может распасться, она стоит твердо и подтверждается многими авторитетными указаниями. Невозможность противоположных утверждений идеологична в своей основе, она не определяется возможностями языка, а простонапросто запрещает языку подобные вольности. Сказать, что человек бездушен или бесчувствен, а тем более, что он бессмертен — значит выра-

зить еретическую мысль, которая выходит за пределы формальной логики и языковых средств выражения. Кстати заметить: отсутствие сложных типов предложений, особенно сложноподчиненных, объясняется ненужностью высказывать мысль, выходящую за пределы установленных мыслительных структур. Средневековая логика направлена идеологией идеи. Она не нуждается в подмене такой идеи словом.

Но если противоположные утверждения запрещены, возможны ли утверждения обратные, инверсированные? Если нельзя сказать «человек бессмертен», то как обстоит дело с простой мыслью: «смертный человек»? «Человек чувствен» — подведение вида под род, а тем самым и «объяснение» посредством предикации признака. «Чувственный человек» — вариант допустимый, ибо не противоречит иерархии родо-видовых отношений и не приводит к еретическим уклонениям. Но такой вариант бесполезен, не дает никакой новой информации. Это констатация уже известного, не открытие (как в исходном суждении), а тавтология, до которой не опускались средневековые риторы. Каждое их высказывание было утверждением, которое рождалось тут же, как будто впервые, и, хотя тысячекратно было уже заявлено прежде, вновь и вновь утверждало, что да, «человек — чувствен», «человек — смертен» и т. д. Если эту особенность древнерусской речи, отражающей соответствующий уровень сознания, выразить привычным для нас образом, можно было бы сказать, что средневековый ритор говорил «доказательно», а не «декларативно», он постоянно утверждал посредством суждения, а не изрекал готовое понятие. Конечно, сочетания типа «смертный человек» существовали во множестве — это были остатки прежних предикаций, сохраненные текстами. Но они заменяли собою целое понятие, каждый раз заново включаемое в другую предикацию; здесь определение выражало содержание, а имя — объем понятия.

Вернемся к *сълучаю*, к случайным признакам конкретных *собьствъ*. Признаки личности являются частными и потому могут варьировать. Философа интересуют только устойчивые, общие, родовые признаки, которые, в его представлении, являются системными, т. е. данными Богом-Логосом (мыслью). Это свойства качеств, которые существуют сами по себе в иерархии типичных свойств. Признаки же ему не интересны, они являются знаками, указывающими не на общее и вечное, а на частные их вариации. Признак случаен, потому что он не есть свойство, не принадлежит индивиду как «свое», органически ему присущее качество на правах совместного отношения ко всем обладателям такого свойства. В отличие от свойства, признак может заменяться на противоположное и должен создавать обратные синтаксические связи.

Качьство же определяет суть: «оть мудрости бо мудръ наричеться, якоже имый мудрость» (Бычков, 1977, с. 232) и т. д.

Если вдуматься в смысл различий, представленных двумя типами качеств — признаков и свойств, — легко определить их лингвистические основания; различие между ними содержится в самом языке.

Свойства относительны друг друга, в общей последовательности они постоянны. Признаки же качеств существуют независимо друг от друга, варьируясь в зависимости от сочетаний. Свойства суть отношения, а качества постоянны. Всё странным образом переворачивается, если взглянуть на признаки с точки зрения языка. Устойчивое само по себе, качество в отношении к действительности оказывается неопределенным, легко изменяется, оно действительно случайно в своих проявлениях. Неопределенности свойств, которые познаются в сравнении, в отношении к объектам действительности оказываются четкими, они как бы встроены в систему взаимных отношений, они не случайны. Первые (качества) выражаются с помощью качественных прилагательных, вторые (свойства) — посредством относительных. Категориальное разделение признаков, которое кажется философски общим и обосновывается в специальных трактатах, лежит в глубине языковых категорий.

Случайные качества имеют степени и вступают в цепочки противопоставлений: *мудръ — мудрѣе — мудрѣйший*, «рекъше вяштее худааго есть вяштее», — как сказано в «Изборнике» 1073 г. (л. 232 об.–233), т. е. «худшее хуже плохого».

Категориальность свойств таких степеней не допускает, это не признак, а отношение. Нельзя одному быть «телеснее» другого, или «словеснее», или «мертвеннее». Различие между качественными и относительными прилагательными в древнерусском языке проходит четко и не приводит к отклонениям. Например, качественные раньше начинали развивать полные формы, присоединяя указательное местоимение *и*, которое воспринималось как определенный артикль, утверждающий *постоянный признак качества*: *мудръ + и = мудрый* и т. д.

В том смысле, в каком это важно для понимания положений этой книги, относительные свойства всегда предстают как эквиполентные, а качественные качества могут развивать градуальные степени. В праиндоевропейском языке и качественные прилагательные имели всего две степени, т. е. входили в такие же эквиполентные оппозиции, как и относительные; их *равно-ценность* (*эквиполентность*) подтверждается тем, что они были образованы от разных корней.

На многих примерах можно показать, что в древнерусском языке развитие новых сочетаний с определением перед именем существитель-

ным началось именно у качественных прилагательных (Лаптева, 1959; Уханов, 1957). К тому моменту, когда в XVII в. стал развиваться литературный язык на основе разговорно-русского, старые сочетания типа «вдова молодая» полностью заменились на прямой порядок слов: «молодая вдова». «Житие» протопопа Аввакума неоднократно переписывалось им самим, и можно заметить, как от варианта к варианту в его тексте все больше сочетаний с прямым порядком слов: *дал шубу новую* > *дал новую шубу*, *люди добрые* > *добрые люди* и др., т. е. *правую руку*, *духовные дѣла*, *цѣлое лѣто*, *живова борана*, *святою водою*. Наоборот, относительные прилагательные чаще в постпозиции: *научением бѣсовским*, *от тяготы водяные*, *на столпѣ каменном*, *благословение отеческое*, *древо райское*, *въ приказъ сибирской* и т. д. (Колесов, 1976, с. 218). Относительность относительных еще осознавалась как отношение, которое в каждом отдельном случае следует оправдать предикативной связью, а не как качество, которое несомненно присутствует.

Двойственный характер притяжательных прилагательных приводит к тому, что в этот процесс они включаются с некоторым запозданием. Они отражают конкретное отношение, которое и выступает как единственное их к а ч е с т в о. Способов передать значение принадлежности было много, некоторые из них потом исчезли из языка. Например, отношение («еже къ кому») отца к сыну можно описать несколькими формами. *Отецъ сынови* (дательный принадлежности), *отецъ сыну* (родительный принадлежности), *отецъ сыновъ* или *сынъ отечь* (*отчий*), а позже еще и полными формами прилагательного типа *отеческий* или *сыновний*, со специальными суффиксами, выражавшими принадлежность. От первого по направлению к последнему сочетанию увеличивается с т е п е н ь зависимости притяжательного от своего определяемого имени. В сочетании с дательным падежом (***отец сынови***, затем ***отец сыну*** — своему) оба слова почти самостоятельны по значению и без ущерба могут быть переставлены местами или заменены другими формами. Их автономность существенна, ибо в любой момент может измениться и реальное взаимоотношение обозначаемых ими реалий; потребуется, например, сказать об обратной связи *сынъ отцю* (своему). Более устойчив родительный принадлежности, поскольку форма «родительного» и есть прежде всего отношение принадлежности. *Сынъ отца* своего или *отец сына* своего уже не могут оторваться друг от друга, но они еще свободны в смысле порядка следования (можно сказать *отца сынъ* и *сынъ отца*). Однако категориально как субъекты «сын» и «отец» еще представлены каждый сам по себе, и только их формальное совмещение передает идею принадлежности. Иначе в сочетании с притяжательным прилагательным. Тут

на первый план выходит указание на субъекта, а родственные отношения другого к этому субъекту оказываются второстепенным признаком отношения. Мысль экономно строит перспективу высказывания, не давая возможности выступать одинаково объемно всем уровням информации. *Отчий сынъ* > *отцовъ сынъ* > *отцовский сынъ* — всё это различные степени последовательного усиления значения принадлежности — без выделения объекта отношения.

Но все такие преобразования — дело позднее. Еще в XVII в. можно было сказать «патриарша двора» или «двора патриарша» — безразлично и в части собственной формы прилагательного и места его размещения.

ПОГРУЖЕНИЕ В ОТВЛЕЧЕННОСТЬ

Изучение нашего языка покажет нам, что отвлеченный признак в слове не первообразен.

Александр Потебня

Известно несколько косвенных доказательств в пользу того, что последовательность в освоении классификационных принципов была именно такой, как она здесь описана. Физиологи и психологи отмечали, что у современного человека в его формирующей знание последовательности мышления присутствуют «три главных категории отношений: сходство, сосуществование и последования — соответственно тому, что в мысли объекты являются только в трех главных формах сопоставления: как члены родственных групп, или классификационных систем, как члены пространственных сочетаний и как члены преемственных рядов во времени» (Сеченов, 1943, с. 92; ср. также с. 139).

Эквиполентность как общая связь двух предметов способна обнаружить и описать сходство (тождество) и сосуществование; градуальность охватывает все три типа отношений, но воспроизводит их как равноценные вне границ конкретной, данной градуальности. И равнозначность (сходство тождеств), и градация (сосуществование) строят свои классификационные модели из любой точки пространства и времени, и лишь чисто условно они могут быть привязаны к общепринятым «позициям», например в отношении к человеку или к Богу. Благо — добро — зло радиируют от Бога, но воплощены в человеке и нейтрализуются в демо-

нах — и тогда перед нами возникает градуальная оппозиция с максимальным проявлением данного качества в Благе, от которого благость и благодать, и блаженство, т. е. маркированные (отмеченные сознанием) определенным признаком представления о наилучшем.

Однако дело можно понять и иначе. Можно мысленно опустить среднее звено, поскольку оно определяет позицию «наблюдателя» (соотносится с человеком), и тем самым вернуться к исходной равнозначности, т. е. снова взглянуть на предметный мир как он есть, устранив из него субъективную точку зрения пытливого человека. Тогда Благо и Зло опять становятся функционально равнозначными, хотя этически они неравноценны. Добро (мирское) и благо (духовное) можно снова свести вместе, объединяя общим понятием добра, и тогда зло окажется отмеченным признаком привативной оппозиции: зло существует, добро с ним борется.

Все три типа членения равновероятны, и все использовались в Средние века, но в зависимости от выбора таких, казалось бы, совершенно нематериальных отношений рождались идеологии, учения и школы, не всегда безобидные. Потому что в привативной противоположности маркировано не Благо, а Зло.

Ни один из прежних двух принципов не имел объективно осознаваемой точки отсчета тех отношений, которые в данный момент подвергались классификации. Точка зрения определялась взглядом субъекта и, как многое в Средние века, воспринималась не отвлеченно (как нуль-отсутствие), но конкретно и всегда с определенной оценкой. Спор о том, кружится ли Земля вокруг Солнца или, наоборот, Солнце вращается вокруг Земли, казался академическим. После XV в. это — уже проблема, потому что точка отсчета стала существенной необходимостью в процессе познания мира. В средневековой литературе, в искусствах, в науке все кажется равновероятным, равномерным и равноценным. Здесь незаметен фон, отсутствуют обертоны, сливаются оттенки, неизвестно значение нуля, и потому все кажется одинаково важным.

Привативная оппозиция включила в классификационные отсчеты понятие нуля и тем самым организовала перспективу познаваемых отношений, существенных для реального мира.

Градуальность средневековой иерархии, по существу, была безграничной, находилась в постоянном движении и смещении границ; ранг определенного лица может измениться быстро и изменялся часто. Отсюда — обилие авантюристов, нестабильность социальной структуры общества. Поэтому и сама иерархия конкретизируется в ранге, а не в личности.

Иерархия Нового времени, ориентируясь на свободную личность, подчиняется привативным отношениям, и ранги часто варьируют друг с другом, способны к взаимозаменам и потому неустойчивы. Иерархия градуальности вообще неспособна к созданию стабильности, это одно из ее коренных свойств. Средневековая градуальность вырабатывает принцип, но не создает системы, построенной согласно такому принципу.

Отношения же в современном мире сотканы из сотен и даже тысяч привативных, часто совершенно привычных для каждого человека отношений с другими людьми. Ранг каждой конкретной личности определяется общей суммой обращенных на него привативных оппозиций, в которые он вступает на правах «маркированного члена многомерной оппозиции». Но из совокупности строгих привативных отношений при наличии общепринятых точек отсчета согласно определенным признакам и возникает понятие о системе. Всепроникающая возможность абсолютной привативности является главным достоинством этого отношения. Собственно, тут-то и возникают *сами отношения*.

УТВЕРЖДЕНИЕ ОТРИЦАНИЕМ

Отрицание есть лишь особый метод мистического познания, внутренне им полагаемый, а не извне навязанная граница и предел.

Николай Бердяев

Среди древнейших слов имеются такие, которые своим значением как будто противоречат представлению об эквиполентности древнего типа мышления, настолько они похожи на привативные по сути своего отношения: *чет — нечет*, *клен — неклен*, *умъ — безумъ*. Обычная привативность по признаку, который характеризует отмеченный им член и отсутствует у противочлена.

Противоречие это кажущееся.

Поскольку изменилось общее представление о противоположности, противоречии и противопоставленности, рабочим принципом становится познание не с помощью противоположностей (эквиполентность), а посредством диалектического отрицания противоречий. Но прежние средства языка уже не соответствовали новым представлениям о противоположностях, и некоторые частицы стали изменять исходное свое значение. Со временем они, соединяясь с известными корнями слов,

составили новые слова, с помощью которых сегодня мы и можем восстановить суть намеченных действий.

Воспользуемся историей префиксов, которые известны еще из древнейшего праязыка. *Не-* выражало неопределенность основного качества, а следовательно, и другое качество: *небогъ, небогий*, т. е. 'неимущий', а в исходном смысле сложного слова 'малоимущий', не обладающий данным признаком человек. С *у-* связано представление об удалении, устранении ('от, прочь, долой'), следовательно, *убогъ, убогий* — тот же неимущий, только представленный как бы с другой стороны: лишен личного свойства, обделен им. *Без-* значит 'вне, снаружи чего-либо', так что *безбогъ* — как бы крайняя степень лишенности свойств, в данном случае тех, которыми наделен, в принципе, каждый член рода-племени. Эти свойства отсутствуют в нем с самого начала, ибо он — вне Бога и милостей его; «богатому» такими милостями он противопоставлен как цельность целиком, а не только по отсутствию данного признака. В частности, это слово передавало в древнейших текстах смысл греческого ἄθεος 'атеист-безбожник'. *Безвѣчье* и *увѣчье* также почти одно и то же, почему один из вариантов был утрачен в языке; однако просто удаление от данного качества или исходное отсутствие такого качества все-таки всегда осознавались. *Неумъ* и *безумъ* в конечном счете одинаково бестолковы, однако *неумъ* внушает кое-какие надежды, он просто *мало-образован*, тогда как *безумъ* с самого начала безнадежен совершенно.

Точно так же и *недугъ* когда-то вовсе не тот, кто лишился физической силы, кто *не дюжит*, а тот, кто в данный момент *мало-мощен*, но в целом здоров. Это временное состояние, которое не влияет на оценку лица; таким образом, и здесь представлено не отрицание, а просто иное свойство (состояние). Недуг — не болезнь, а качество, придающее субъекту новое состояние.

Бещадь 'бездетная (женщина)', т. е. лицо; в слове произошло сращение двух частей: *без-чадь*. Если *без-* здесь просто отрицание, неясным оставалось бы соотношение слов *чадь* — *бесчадь*. В обоих случаях перед нами указана противоположность реальных лиц, с той лишь разницей, что *бесчадь* одновременно обозначает и лицо, и признак, по которому в данный момент оно выделяется. Противоположность к собирательному, к слову *чадь*, а не *чадо*, также показательна. Всеми способами язык фиксирует не временное состояние лица, но выделяет такой признак сравнением двух «вещных» противоположностей и вместе с тем, как бы отвлекаясь от предметности, создает первые представления об отвлеченных свойствах лиц и вещей. Идея отвлеченности (признаков) и самый признак на этом этапе развития сознания еще слиты

воедино: признак и есть высшая степень отвлеченности, доступной сознанию на данном уровне развития языка.

По-видимому, конкретной способностью к действию первоначально определялся выбор нужного слова: с *у-*, с *без-* или с *не-*. *Удаль* — способность, это представление о человеке, которому что-то «дано», чем он и выделяется из однородной среды. Слово *нестера* из древнего сочетания *не-сестра* обозначало племянницу, т. е. не родную сестру, но все-таки сестрину кровь. Также и *нетий* от *не-пътий* — племянник, тот, кто не имеет права самостоятельных действий; несовершеннолетний, маленький член рода.

В современных славянских языках именно *не-* стало основным средством отрицания, а тем самым и основной формой выражения привативной противопоставленности. История его превращения в «чистое отрицание» поучительна.

Поначалу, как мы видели, *клен* и *неклен* передают сходство двух предметов при отсутствии тождества между ними; растения одного вида, но разной «материальности» — дерево и кустарник. Это эквиполентность, поскольку противопоставление строится по двум признакам: по качеству и по размеру. *Люди — нелюди* не отрицание человеческих свойств (как в современном языке), а утверждение особого качества общего свойства: это тоже люди, но мелкие, лесные существа, принимающие облик и форму человека.

Примеров такого рода много в нашем языке; когда-то их было больше. *Неручь* — большой ручей, но все-таки еще не река; *небасъ* — непорядочный человек — тот, кто не подчиняется общим правилам; *небыль* — вымысел, т. е. неполная правда, и т. д. (Марков, 1972). *Не-* отнюдь не отрицание, а утверждение новой предметности путем небольшого уклонения в толковании данного признака. Попытка найти нечто среднее в равнозначной противоположности. Сознание ищет сходного в том, что кажется различным или даже противоположным. А. А. Потебня утверждал, что прибавление *не-* в слове *неклен* превращает понятие в положительное, но противоположное (Потебня, 1968, с. 428). *Непутевый*, *беспутный* вовсе не тот, кто лишен «пути», а тот, кто идет д р у г и м путем.

Двойное отрицание в высказывании, с отрицательным *не* при сказуемом также появляется поздно.

Первым по времени действительным отрицанием стал префикс *без-*, быть может, еще в праславянском языке, но, кажется, в связи с развитием письменных форм речи.

Самые древние сочетания слов с *без-* — обычно прилагательные без суффиксов: *безостый*, *безглавый*, *бесхвостый*, *бескрылый*; впечатле-

ние такое, будто прилагательные образованы непосредственно от существительных без специального суффикса прилагательных. Это было средством выделить признак от вещи в тот момент развития языка, когда имя еще синкретично, т. е. одинаково (и одновременно) выражает и предмет, и его признак. Затем они образовали специальные имена признака — имена прилагательные:

безумъ > притяжательное *безумль* > качественное *безумный*;
бестудъ > притяжательное *бестужь* > качественное *бесстыдный*...

Последнего типа прилагательных, уже определенно выражающих отрицание признака, особенно много появляется в текстах, переведенных с греческого языка; восточные славяне заимствовали их из древнеболгарского литературного (Обнорский, 1960, с. 195). Самые древние кальки с греческого для слов с начальным ἀ-, ἀν- 'без' используют славянское *без-* (*бесчиние*, *бесмьртие* и т. д.), и только много позже — *не-*; последнее и стало русской формой отрицания. Варианты типа *беззлобивъ — незлобивъ*, *безнадеженъ — ненадеженъ*, *безбоязнивъ — небоязнивъ* и др. долго существовали на Руси (некоторые сохранились, изменив свое значение). Недолгое время в конкуренции участвовал и префикс *у-*, так что образовалось градуальные противопоставления, примеры которых известны:

не- (не обладающий вовсе) — *у-* (лишенный) — *без-* (отсутствующий).

Мысль скользила в поисках точки опоры для выражения внутреннего противоречия свойств, еще не выработавших отношения по данному признаку, но определенно охваченных идеей сравнения предметов по такому признаку.

СТЕПЕНИ ОТВЛЕЧЕННОСТИ

Логики могут рассуждать об отвлечениях, но массе людей потребны образы.

Томас Маколей

В предыдущих книгах нашего исследования мы рассмотрели большое количество примеров того, как средневековое сознание, преодолевая поверхностно образное представление о мире и соотнося его с культурно-символическим — идеальным, мало-помалу из-

влекает из познанных явлений содержательные их признаки, возвышая предметную отвлеченность до абстрактности. К некоторым примерам мы еще вернемся, напоминая подробности, а сейчас установим общую последовательность в *о-сознан-ии* степеней отвлеченности, как они рисуются современному аналитическому мышлению.

Сущность отвлеченности заключается в том, что характерный признак вычленяется из состава предмета и служит указанием на самый предмет. Чисто метонимическое движение мысли, известное издавна. Почти все древние слова, даже самого конкретного значения, являлись в известном смысле отвлеченными. Умственное действие отвлечения присутствует в сознании всегда, однако различные эпохи отличаются степенями отвлеченности. Нас не удовлетворил бы тот уровень отвлеченности в выражении внешнего мира словом, который был присущ людям далекого и даже не столь уж далекого прошлого.

Не случайно и термины, выражающие процесс, изменялись. В старинных риториках говорится об *отделении, отделенном* — это очень конкретное указание на процесс абстрагирования, всё равно, что отделять листы от стебля.

Со второй половины XVIII в. из книжной речи приходит на смену слово *отвлечение, отвлеченный*. По смыслу то же самое, что *отделять* или *отвлекать*, однако значение самого действия стало важным, и статус нового слова также — выше. Это слово высокого стиля, а терминология особое пристрастие испытывает именно к словам высокого стиля. Чем выше стилистический уровень слова, тем скорее оно приобретет отвлеченное значение. *Порох* — и *прах*, *сторона* — и *страна, личнóй* — и *ли́чный*. Термин *отвлеченность* упоминается уже в конце XVIII в., у Радищева, кажется, впервые, и с этого времени можно говорить о сознательном отношении к тому содержанию языкового процесса, который нас здесь интересует.

Однако в 1840-е гг. вдруг заимствуют и почти однозначное с этим термином слово *абстрактный*. Только ли любовь к замысловатым иностранным словам двигала «людей умственных»? Сомнительно. Иностранные слова они употребляли, говоря на иностранных языках, которые знали, им незачем было попусту вносить такие слова в русскую речь. Но уже стало понятным, что отвлеченность не совсем то, что абстрактность. В отличие от последней, отвлеченность не выражает еще абсолютных, всеобщих связей и отношений между явлениями и предметами, она обозначает признак в отвлечении, но еще в зависимости от своего носителя. На это и указывает последовательность в развитии словесных обозначений процесса в русском языке.

Первые проявления в развитии отвлеченности пришли из языческой культуры. Представление о роде одно-***род***-ных явлений возникает из идеи действия, конкретного движения, которое в своих повторениях или в смене ритмов производит помысленное отвлечение с о б и р а т е л ь н ы х признаков общего, представляя их в грамматической категории собирательности. Слова типа *бѣль*, *чьрнь*, *боль*, *жить* и др. — это термины более раннего происхождения, чем уточняющие их собирательную отвлеченность имена, например *бѣлый*, *черный*, *болесть*, *житье*.

Второй этап в развитии отвлеченности представляет собою момент остановленного мыслью движения, когда представление о явлении сгущается в п р е д м е т н о с т ь явленных качеств, метонимически показывая их в образе вещи, на время застывшей. *Ходъ*, *кровъ*, *ловъ* и многие-многие подобные, образованные от глагольных корней, опредмечивали действие, хотя и оставались еще столь же синкретичными по смыслу, как и собирательные имена. Они одновременно обозначали и действие, и его характер, и следствия из произведенного действия, а иногда еще и лицо, которое такое действие производило. Это по-прежнему собирательность вещи, а не отвлеченность признака.

Но опредмечивание движения помогало сосредоточиться на существенных признаках действия, данного теперь как вещь. Этот, третий, этап развития отвлеченности приводил к выделению идеальных и типичных признаков предмета, которые затем обобщались как имена отвлеченного качества. История цветообозначений особенно показательна. *Рысъ* — *рысь*, *воронъ* — *воронъ*, *лисъ* — *лисъ* и др. аналитически разводят указание на «предмет» и на типичный его признак, так что со временем «цветовую» часть формулы можно уже использовать и при обозначении других, сходных по внешнему признаку вещей. *Конь вороной* уже не то же, что *борзый комонь*, а признаки скорости также обобщаются, снимаясь с конкретных прежде обозначений скорости у разных субъектов движения: *быстра реченька*, *ясный сокол*, *борзый конь* и др.

Все такие примеры выделения отвлеченных признаков общего характера осуществлялись в жизни, в практической деятельности людей, но они отразились на истории слов и потому нам известны. Уровень абстрактного мышления к началу нашей летописной истории был достаточно высоким. Много слов отвлеченного значения сохранилось в текстах и реконструируется в этимологических словарях (ЭССЯ; Фасмер и др.).

Уже и грамматические типы слов указывают на высокий уровень отвлеченности мысли. Самый поздний по образованию тип склонения имен — с основой на *ā-, известный еще и сегодня (*жена*, *стена*), по существу, включал в себя как раз собирательные по смыслу имена,

и притом не обязательно женского рода. В летописях встречаем указания на согласование форм имен единственного числа (собирательно-отвлеченных) с глаголами в форме множественного числа: *и рекоша дружина Игореви* буквально значит «и сказал-и дружин-а Игорю». *Жена* — собирательно женская ('рождающая') часть общины, *слуга* — вообще слово мужского рода, как и *воевода*, и т. д. Класс этих основ постоянно пополнялся за счет резкого увеличения слов опредмеченного действия, а также имен о б щ е г о рода (*обжора*, *забияка*, *пияница* и др.). Кроме того, из числа предметных имен активно происходило выделение имен качества (прилагательных). К началу древнерусского периода (X в.) путем присоединения указательного местоимения стали складываться полные (определенные) имена прилагательные. Развивались, соединяясь друг с другом, всё новые суффиксы, с помощью которых становилось возможным отмечать возникающие оттенки отвлеченного смысла и включать их в речевую практику, тем самым повышая общий уровень логического мышления.

Однако это были не абсолютно абстрактные, а как бы временно отвлеченные от вещного мира признаки, и только словесные корни помогали сохранять в сознании исходную конкретность их происхождения.

Основное средство в установлении отвлеченно общего состоит в сравнении; но языческие славяне внешнему сравнению предпочитали магическую силу уподобления, поэтому в общие роды и классы иногда объединялись у них самые разные вещи. Всякое сравнение отвлекает от вещи признак, и этот конкретный признак может быть приписан другому. Но этот «другой», в свою очередь, является носителем еще какого-то признака, да и не одного. Совмещение нескольких признаков в общем слове создает символ, а через символы уподобления развивалась возможность сравнения сходств.

Обобщение всех имен по определенным типам также прошло несколько этапов. Историческая грамматика русского (восточнославянского в прошлом) языка выделяет три основных этапа, которые мы можем проследить по историческим текстам.

Древнейшие типы основ, по которым собирались в некое подобие системы все имена, были основаны на подобии форм, которых было более десятка. Основы на **er*- (*мати*, *дочи* и др.), на **es*- (*слово — словесе*, *коло — колесе* и др.), на **ent*- (*дѣтя — дѣтяте* и др.), на **ŭ*- (*домъ — дому*, *сынъ — сыну* и др.), на **ĭ*- (*кость — кости*, *гость — гости*, *лось — лоси* и др.), на **o*- (*столъ— стола* и т. д.) и другие, которые настолько рано соединились с данными, что ученые теперь спорят, были ли в праславянском языке основы на **jē*-, **jŭ*- и пр. Типы основ становились

формальными признаками общности имен, собранных по конкретным, вещным, признакам: в различных типах сосредоточены слова, обозначавшие степени родства по мужской или по женской линии, по кровной или свойской связи, названия разных типов овощей, предметов внешнего мира, чисел и свойств. Можно приблизительно представить последовательность появления того или иного класса имен, охваченных своим собственным признаком основы.

К моменту принятия восточными славянами христианства все эти типы основ стали собираться в более крупные р о д ы, которые и были поняты конкретно как грамматические роды: мужской — средний — женский — общий. Они объединялись уже не по ф о р м е основ, а по своей ф у н к ц и и в речи. Теперь имена в своей совокупности предстают уже в очень общем классе, различные степени отвлеченности определяются отнесенностью к своему грамматическому роду: самые отвлеченные — обычно женского рода, менее отвлеченные — рода среднего, ближе к конкретным обозначениям — имена мужского рода. До сих пор при заимствовании иностранных слов конкретные по смыслу слова неизбежно сходятся в склонении мужского рода (*зала* > *зал*, *рельса* > *рельс*), а отвлеченные оказываются среди имен женского рода (например, названия болезней, научные термины и пр.). В древнерусском языке одно и то же слово могло быть представленным в различных степенях отвлеченного качества, т. е. — в форме разного р о д а: *занавесь* — *занавеса* — *занавесъ* и т. д. Когда люди эпохи Средневековья говорили *облакъ* или *облако*, *лѣсъ* или *лѣсо*, *езеръ* или *озеро*, они ничего не путали, не смешивали и не ошибались. Они выражали свои мысли в соответствии с тем, какую с т е п е н ь отвлеченности они имели в виду, поскольку Средневековье тщательно соблюдало именно градуальные степени в предъявлении всего, о чем заходила речь.

После XV в. на первый план сознания выходит категория числа, которая как бы заменяет прежние родовые признаки; отвлеченность постепенно развивает более отвлеченные степени, формируя уже совершенно абстрактные представления. Категориальное свойство п р е д м е т н о с т и объединяет самые разные конкретные и отвлеченные признаки, к нашему времени доведя различие между именами в единственном числе и именами во множественном числе до четкого противопоставления (во множественном числе сохранилась одна-единственная парадигма склонения), например, формы *Дух* — *ду́хи* и *духи́* представляя как совершенно ***разные слова***.

Связанность конкретного слова с другими словами в устойчивом сочетании ускоряет развитие отвлеченного значения. Связанность толь-

ко одного значения в принципе синкретичного слова делает его отстраненным, отвлеченным от конкретности: *конец свѣта, край свѣта, корень зла, капля в море, птичье молоко, соль земли, слово и дело* — в слиянности двух слов по определенному признаку общности проявляется уже некая терминологическая законченность, возникает обобщеннная однозначность слова, выбивающая это слово из привычных ассоциаций многомерной вещественности. А это и есть подобие отвлеченности. Вот почему в древности так много устойчивых словесных формул и оборотов, напоминающих наши поговорки (которые и возникли на основе таких формул). Это естественное желание мысли остановить бесконечное истечение сугубо частных со-значений и возвысить некоторые из них до уровня всеобщности. И это вовсе не красоты слога, а живая потребность мысли.

Развитие отвлеченности до абстрактности связано с параллельным развитием родо-видовых отношений и сложением в языке слов родового смысла — гиперонимов. В той мере, в какой символ, утрачивая свой двусмысленный характер (обращенности и на вещь, и на идею одновременно), развивается в гипероним, в сознании формируются понятия, представленные уже не как средство художественной изобразительности (подобно символу), а как средство логического мышления в максимально отвлеченном от предметного мира виде.

До известной степени беглое описание развития отвлеченности мы сейчас пополним подробностями. Но закончим предварительные замечания поучительным примером, который приводит Гегель, показывая разницу между конкретным и абстрактным мышлением. Оказывается, что представление о том, что именно значит «абстрактное мышление», может пониматься по-разному. «Мы находимся в приличном обществе, — саркастически сказал философ, — где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое “мышление” и что такое “абстрактное”. Стало быть, остается лишь выяснить, кто мыслит абстрактно», что, конечно, важно, ибо следует «примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой — все же питает к нему в душе известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому, что презирает, а потому, что возвеличивает». В ходе дальнейшего рассуждения выясняется, что абстрактно мыслит как раз «необразованный человек, а вовсе не просвещенный» — парадокс, заставляющий задуматься. В самом деле: «Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца — и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое

замечание возмутит толпу: как так? Убийца — красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу — красивым?» Анализ может показать, что этот человек, теперь убийца, обладает множеством особенностей и характеристик, которые способны показать его во всей сложности личности; более того, разбирательство может оправдать его, теперь убийцу, поскольку в самом начале его жизни могли быть события, приведшие к такой точке как к окончательному следствию. «Это и называется "мыслить абстрактно", видеть в убийце только одно абстрактное — что он убийца, и **называнием такого качества уничтожать в нем все остальное**, что составляет человеческое существо» (Гегель, 1972, с. 390; выделено мною. — *В. К.*).

Древнерусский человек не дошел еще до такой степени рационалистического «абстрагирования» объектов, в чем мы сейчас и убедимся.

ОСТАНОВЛЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ

Науке о разнообразном больше подходит не единственное число, благоприятное для абстракции, а множественное, являющееся грамматическим выражением относительности.

Марк Блок

Уже в текстах Иоанна Экзарха в начале X в. замечаем момент перехода от первого этапа возрастания отвлеченности ко второму. Например, в его «Шестодневе» часто используются слова типа *садове* и *дубие*, одинаково собирательные по смыслу, но разного происхождения. *Садъ* — отглагольное имя, собирательность здесь основана на причастности к общему действию *садити*. *Дубие* — это деревья в лесу, они не посажены в садах, а сами выросли, где им любо. Это уже не глагольное образование по действию человеческой воли, а определение того, что видимо и существует. Другие возможные формы тоже похожи на собирательные (*овоща*, *дрѣва*), но это не собирательные ни по смыслу (как *садъ*), ни по форме и смыслу (как *дубие*). Это обычные формы множественного числа. *Дрѣва — садове — дубие* в своей последовательности отражают незаметные переходы осмысленной сознанием общности, как бы отвлекая мысль от конкрет-

ности вещей. Множественное предстает как проявление относительности, затем дано остановленное мыслью действие, которое сжато в предметность и, наконец, явилась формально выраженная собирательность (*дубье*), самим предметным миром представленная вне человека, его деятельности и всякого касательства. А то, что отчуждено от человека, незамедлительно становится обобщенной приметой *общего, отделенного, отвлеченного.*

Происходило это в суждении.

Любое высказывание строилось таким образом, что на его основе можно было в любой момент установить степень отвлеченности признаков, которые в каждый данный момент (а не устойчиво) имелись в виду.

Первоначально расположение членов предложения было иным, чем теперь. Сравнительные изучения показали, что древнейшим движением мысли было такое: сначала имя, затем определение (первый предикат), сначала глагол (второй предикат) и снова определение (уточнение второго предиката): *свѣтъ свѣтлый / свѣтить свѣтло* — любимый пример А. А. Потебни на лекциях студентам. Чередованием слов организуется проследовательность «данного» в мысли и того «нового», которое выносится из конкретного суждения, т. е. в известном смысле — вещи и ее признака, который отвлекается от вещи в момент сообщения. Конечно, формально такие высказывания выглядели как-то иначе, поскольку и полные прилагательные, и наречие в прошлом одинаково были краткими именами-признаками, которые различались по роду и по числу: *светел, светла, светло — светлы* — и склонялись как имена существительные. Однако именно такие, не расчлененные по смыслу имена и обозначали отвлеченный признак.

Пока не развились еще определения к глаголу (наречия типа *свѣтло*), отвлеченность имени выражалась формами инфинитива. Действие и вызванная им отвлеченность мысли мало чем различались формально: *жити > жить* (*житье*), *быти > бытъ, стати > стать* (хорошая стать) и др. «Получилась гораздо большая о т в л е ч е н н о с т ь представления, т. к. произошло в т о р и ч н о е отвлечение (сперва от действия, а затем от иррациональной предметности). Язык сделал колоссальное завоевание в области мысли, создав представление о процессе с а м о м п о с е б е вне связи его в представлении процесса и вне опредмечивания процесса» (Пешковский, 1938, с. 142).

Постепенно изменялись возможности самого предложения, предикативная связь становилась все более обособленной от имени-лица или имени-вещи. Грамматическую отвлеченность можно показать

на примере связки в составном сказуемом. Она не всегда даже имелась, и филологи спорят, является ли высказывание с бессвязочным сказуемым особенностью древнерусского языка — или же это простой перевод греческого текста; в евангельском переводе Кирилла-Константина «Се агнець Божии», «се мати твоя», «имя ему Никодимъ» и др. Филологи говорят о различии в оформлении временнóго и вневременнóго предикативного признака подлежащего. Почти все конструкции без связок выражает вневременную связь признака и его носителя. Этот оттенок постоянства во времени связан с модальным значением категоричности утверждения, он эмоционально экспрессивен.

Различные степени отвлеченности как собирательность качества первоначально могли выражаться разными формами рода или числа.

Имена типа *жена* — первоначально собирательные, но это их свойство было забыто, и некоторые из них по смыслу своему могли восприниматься вне родовой характеристики: «слуга моя верная — слуга мой верный», «бьет челом сирота твоя Матрена — бьет челом сирота твой Иван», даже *умная голова* и *умный голова*. Безразличие к категории грамматического рода понималось как выражение собирательности, и в этом представлении уже несомненно присутствует идея отвлеченности. Признак принадлежит всем, относится ко всем.

То же происходило и с формами числа, обычно множественного. Слова вещественного значения и в форме единственного числа содержали идею отвлеченности-собирательности: *кровь*, *народъ*, *жито*, *скверна* — всё это суть неисчетное количество, понимаемое уже как некая совокупность однородных качеств и состояний. Единичности тут нет и в помине, а форма множественного числа только увеличивает степень отвлеченности, буквально — от конкретной вещественности. «Въ скверьнахъ лежати», «поби мразъ жита вся» и др. уже никак не совпадают с реально предметным смыслом. Это не что иное, как метонимическое касание мыслью вещного мира, и не всегда даже ясно, идет ли речь о движении мысли или преобразовании вещей.

Такова первоначальная форма выражения отвлеченного значения в древнерусском языке: собственно лексическое значение слова, связанное с обозначением вещи, не укладывается в узкие грамматические формы, развивается противоречие между вещью и словом. В столкновении между лексикой и грамматикой наличные грамматические формы порождают идею отвлеченности, которая еще не является категорией отвлеченности, не осознана как категория.

ЕДИНИЧНАЯ СОВОКУПНОСТЬ

Отвлеченное знание есть знание, выраженное в готовых замкнутых определенностях, иначе говоря— знание, которое выделяет из предмета его содержание.

Семен Франк

Образование собирательных имен имело большое значение. Такие имена представляли законченное обобщение по р о д у на основе видов, примерно того же типа, который мы уже рассмотрели на текстах Иоанна Экзарха. Собирательные в форме единственного числа обозначали совокупность о д н о р о д н ы х предметов, данную уже в их качественном единстве.

Один из мудрейших лингвистов, А. А. Потебня, называл собирательность «качественной множественностью», тем самым выделяя основное отличие собирательности от материально понятой совокупности: собирательность выделяет к а ч е с т в о, а не количество. Это — нерасчлененная множественность, которая представлена неким общим признаком. Качественное восприятие множественности отвлекает сознание от предметности, представляя его на едином логическом основании.

Формы *лист* и *листы* представляют конкретное множество вещей, а формы *листье* и *листья* — листву в целом. Формы *рвань* и *рваньё*, возникнув в речи, тут же образуют оценочные соотношения, постепенно вытесняя одно другое. Слово *рвань* известно с XVIII в. 'рваная одежда или обувь; что-то рваное'; *рваньё* известно с XIX в. в том же значении, но с оттенком, выражающим действие. И то и другое — собирательные по значению слова, но *рвань* еще и форма выражения нерасчлененного качества, поэтому в слове развивается добавочное значение: с XIX в. *рвань* значит также 'отбросы общества'. Древнерусский язык не допускает ни таких обобщений, ни подобных переносных значений. В этических предпочтениях Древней Руси человек и вещь разведены категорически. О вещи там можно сказать *рухлядь*, *вѣтошь*, *старьё* и т. д., а о человеке так сказать невозможно. Заметим еще одну особенность этих поздних форм. Они образованы не от имени существительного родового значения, как древнерусские собирательные, а от прилагательного (*рваное*), т. е. вторичны и по смыслу, и по форме.

Действительно, древнерусские *каменье, перье, углие, елие, тростие, гвоздье, звѣрье, листье, бытие, прутье, терние, колье, жердье, дубье* и мн. др., — все связаны с обозначением конкретно вещных совокупностей, объединенных смыслом уже р о д о в о г о корня. Камни могут быть самые разные, но их совокупность собирается в образ, выражаемый словом *камы*, родительный падеж *камене*; то же относится ко всем указанным словам. Это собирательность предметная, и лишь поэтому она еще не осознается как законченная в идее отвлеченность. Только после XVI в. появляются в языке формы типа *мужичьё, атаманье, жителье* — уже суффиксальные имена, следовательно, вторичные по образованию; они связаны с обозначением лиц, не предметов.

Понятен «своего рода "всплеск" продуктивности и употребительности образований на *-ье* в среднерусский период XV–XVII вв.» (Еселевич, 1976, с. 67). Образованные от предметных имен родового смысла формы типа *листье* и образованные от обобщенных уже в речи к а ч е с т в в формах вроде *рваньё* отличаются принципиально. Первые представляют собою отвлеченную собирательность, вторые — новую степень абстрагирования качеств. Это уже явление собственно великорусского языка. Последовательность образования такова:

рванъ > *рвань* > *рваньё* > *рваное*
старъ > *старь* > *старьё* > *старое*
гнилъ > *гниль* > *гнильё* > *гнилое*
благъ > *блажь* > *блажьё* > *благое*

Производность каждого из приведенных слов определялась смежными движениями мысли, метонимически отталкиваясь от известных форм. Производные от глаголов известны давно: *рвание, гнилие* — действие в значении 'рвать', 'гнить' и т. д. *Рваньё* при *рвание* соотносится и с глагольной, и с именной основой, и в этом заключается (поначалу) ее собирательность. То же относится и к именам типа *рвань*, которые соотносятся с именами третьего склонения (*кость*). Преемственность в формировании отвлеченных значений такова: единичная совокупность на основе конкретного признака (*рвань* от *рванъ*) > собирательная совокупность (*рваньё*) > совокупное множество однородного качества (*рваное*). Последнее по времени средство выражения собирательно-отвлеченного — полное прилагательное— стало и научным выражением отвлеченных понятий: *благое* и *Благо*.

Особенности древнерусской отвлеченности в ее отличии от конкретных проявлений предметного мира обнаруживаются и в средневековом искусстве, в присущих ему принципах построения о б р а з а (от-

влеченные значения древнерусских слов тоже суть образные значения). Мы видели это на обратной перспективе иконного художества. Предметность мира полагается как бы с обратным знаком — не линейно, удаляясь от зрителя, а укрупняясь вглубь, как будто замыкались самые дальние границы предметности, и потому весь предмет представал законченно и объемно во всех своих проекциях и гранях, отстраненно от всех соседних. Важно не соотношение частей иконы или частей изображенных на ней предметов и лиц, а сами предметы в их уникальности и законченности. Это остаток «эквиполентного» видения мира, с той лишь разницей, что на средневековой иконе вырисовывается уже иерархическая последовательность однозначных предметов, уподобленных мыслью, а тем самым выражена их ***внешняя*** связь, что более характерно для градуальных отношений.

Древнерусские летописные записи и литературные тексты строятся по тому же принципу важности и законченности каждого фрагмента, всякого героя или события, с ним связанного, и также в относительной отстраненности друг от друга. Впечатление такое, будто автор не уверен, что ему будет позволено продолжать повествование, и он старается в сжатом изложении передать все, что собирался, тут же, раз и навсегда. Единство иерархии, т. е. внешняя связь градуальности создается общностью героя фрагментов — например, в тексте жития. Но вовсе не обязательно. В русских житиях XI–XII вв. герои исчезают и появляются новые, и всё, что описывается, например, в житийных текстах, посвященных Борису и Глебу, одинаково важно, весьма конкретно, иногда даже натуралистически точно. Здесь только пространственные перемещения героев создают цельность повествования — точно так же, как рамка иконы собирает в общий ряд разбросанные по доске фигуры.

Русские жития после XIV в. уже не таковы. Единство героя, никуда не исчезающего, образует градационную цепь поступков, мнений, решений, действий, которые, по существу, описывают развитие одной личности во времени. Иногда это психологически достоверный рассказ о событиях буквально недельной протяженности — как в «Записке» Иннокентия о последних днях жизни игумена Пафнутия Боровского (1477 г.). Здесь важны уже не события, отделенные друг от друга временем или пространством, не разные люди, одинаково существенные герои повествования. Тут описано развитие личности, как бы изнутри, «от себя» и в себе — через себя, в личной перспективе видения. Во второй половине XVII в. протопоп Аввакум в своем «Житии» закончит развитие русского жанра житий и разорвет традицию постепенного, не имеющего конца, градуального накопления событий, связанных с жизнью святого, и вернется

к исходной двоичности (бинарности) жанра, но уже на новых основаниях. Он предложит «приватное» изложение событий, происходивших и описанных с точки зрения намеренно субъективной личности в противопоставлении к фактам «реальной жизни», которые могли быть совсем не такими, как видел их автор.

То же можно сказать о других жанрах средневековой литературы, очень важных и распространенных, например о хождениях. Все жанры изменялись, отражая изменение в формах обобщенности, т. е. отвлеченности мысли от реальных событий.

Конкретность описания, обращение к лицам и событиям, существовавшим и происходившим реально, приводит к ограничению тех степеней отвлеченности, какая была характерна для ранней средневековой литературы. Та отвлеченность — собирательна. Типизация была основана на подаче конкретного и очевидного, путем обобщения типичных и сходных по своим проявлениям событий и их героев. Это отвлеченность не от идеи, а от конкретности вещи. Новый уровень в развитии отвлеченности заметен как раз с начала XV в. Особенности ее проявления видны в известном стиле «извития словес», который вырабатывал новые языковые средства для выражения самых общих, максимально отвлеченных признаков реального мира, с тем чтобы уже вскорости на фоне традиционных символов представить их как ***содержание новых понятий***.

ПРЕДМЕТНОСТЬ ПРИЗНАКА

Становление есть основа времени.

Алексей Лосев

Хорошо известно, и даже философы согласны с этим, что слова, выражающие абстрактные понятия, возникли на основе имен прилагательных, обозначавших признак предмета. Мы уже не раз говорили об этом, приводя примеры «собирания» признаков по конкретно предметным их проявлениям.

Вот последовательность в обобщении признака «цвет». Сначала это целиком предметные признаки: *рудъ* — коричнево-красный (*руда*), *рьдръ* — красно-малиновый (*редька*), *рысъ* — красно-желтый (*рысь*), *русъ* — желто-коричневый (заяц *русак* летом) и т. д. — варианты на основе общего древнего корня в разных его произно-

шениях. Первый уровень отвлеченности, известный Древней Руси, связан с обобщением в собирательности по признаку внешнего уподобления. Тот же красный цвет, о котором мы сейчас говорим, различается по интенсивности: *червленый* ярок, а *чермный* — темный (ср. *червонец* и *черемуха*). Также различаются и другие «цвета»: яркий *синий* и темный *черный*, яркий *голубой* и темный *серый* и т. д. Новый, отвлеченно и д е а л ь н ы й признак носит уже символический смысл, поскольку он указывает не то, что на самом деле обозначает. *Чермный* — цвет плодов черемухи, *червленый* — цвет красителя, изготовленного из кошенили.

Разделив самостоятельными словами обозначение тона и яркости, этим не ограничились, стали различать и насыщенность цвета, его чистоту, приближение к спектральному тону, т. е. к еще более отвлеченному от в е щ и как совершенно абстрактный — понятийный признак. Прежние оттенки красного, черного, серого стали собираться в новые группы; так, в начале XVI в. многоцветье красного стали обозначать родовым словом *красный* — красивый цвет, цвет княжеского знамени. Сначала отвлечение совокупной множественности признаков цвета в краситель, затем появляются совершенно отвлеченные от реальности обозначения, не связанные ни с реальной вещью, ни с ее заменителем-краской. Читая травники и лечебники XVII в., мы видим уже обобщенные именования цвета— в народной культуре процесс абстрагирования цветообозначений не отставал от книжной традиции. Кстати, принцип отвлечения признака от обозначаемого предмета легко понять по народным названиям растений. В каждом языке существуют тысячи именований для определенного и, в сущности, небольшого круга трав и цветов, которые народная мудрость почтила своим вниманием за их питательные или целебные свойства. Но в различных местностях по совершенно случайным причинам, следовательно — и не по причинам даже, «имя травы» устанавливалось на основе случайных признаков, почему-то для человека важных. Так, кувшинка именуется *лататье* (корень находится в болотном иле), *балаболка* (болтающийся шарик на водной поверхности), *одолень* (корень лечит и прогоняет злых духов), *купава* (*купальница*) (чистая и красивая), по цвету *желтухи*, по форме существования *плывунчик*, *барашки* и пр. Это еще не абстракция, даже не отвлеченность, а собирательная предметность, призванная одним словом назвать совокупную множественность взаимоподобных экземпляров-вещей.

Мнение философов следует уточнить: абстрактные имена возникают на основе прилагательных, обозначавших признаки предмета, но

только после того, как прилагательные пройдут в своем развитии «момент предметности» — опредмечивание собирательных признаков нового качества, т. е. конкретной отвлеченности. Иначе и не могло быть в условиях символического мышления: идеальное видели в осуществленной предметности, которая знаменовала собою идею.

Не случайно славянофил К. С. Аксаков в своей русской грамматике замечал: «При постепенном освобождении от предмета, при постепенном превращении предмета в качество, мысль всё еще опирается на предмет; наконец, она доходит до понятия общего независимого знания, независимого от предмета, и доходит до понятия качества: здесь уже нет предмета. Здесь является одно чистое качество. Мысль доходит до него и вместе, в слове, до области прилагательных в полном смысле» (Аксаков, 1880, с. 111).

Скажем еще раз, потому что это важно.

Древнерусская эпоха знаменательна тем, что на метонимических построениях видо-родовых соответствий вырабатывала *собирательно* общие признаки реального мира вещей, создавая тем самым действенную структуру символического мышления. Затем развитие градуальных оппозиций привело к возможности, перебирая выявленные в предметно-именных сочетаниях признаки и качества, вычленить самые общие, идеально сущностные признаки, на основе которых уже в Новое время создавались адекватные действительности *содержания понятий*. «Мыслить абстрактно не так просто, как кажется; со многими обстоятельствами духовной культуры связан процесс “освоения уровня абстрактности”. Для этого прежде всего следовало научиться видеть явления в общей перспективе, связанными друг с другом, т. е. в системе соответствий, а не разорванно, как автономные отдельности, движущиеся по замкнутому кругу» (Бычков, 1988, с. 161–163).

Грамматисты не раз утверждали, что все основные части речи так или иначе связаны с выявлением (глагол и позже наречие), обозначением (прилагательное) и фиксацией (существительное) признаков, по которым те или иные явления или предметы становятся известными всем. В самом широком и потому наиболее верном смысле «части речи есть, таким образом, не что иное, как основные категории мышления в их примитивной общенародной стадии развития» (Пешковский, 1939, с. 94–95). Выделение признака представляется сознанию деятельностью предмета, хотя на самом деле это не так.

Это — деятельность сознания, всё дальше уходящего от предметного мира вещей в область идеальных сущностей.

Дальнейшее развитие представлений о качестве качеств осуществляется в границах сложившейся категории имен прилагательных. Происходит все большее отвлечение признаков от «своей» предметности, так что возникают и развиваются признаки-качества (качественные прилагательные), признаки-свойства (относительные прилагательные) и признаки-отношения (притяжательные).

КОНКРЕТНОСТЬ ОТВЛЕЧЕННОСТИ

Отвлеченность, переход, развитие, эволюция — все это определения, свойственные тому, что ***не-абсолютно, не-всеедино, не-совершенно****.*

Евгений Трубецкой

Виды собираются в роды — явлены объемы новых понятий; предметность раскалывается на признаки — явлены содержания понятий. И объем, и содержание собираются в общем слове, которое укрупняется в смысле и растет в объеме. Символ перенасытил словесное «знамя» — оно готово взорваться изнутри и стать *однозначным* знаком. Чтобы это случилось, необходимы были некие сопутствующие развитию степеней отвлеченности события, которые, с другой стороны, показали бы действительную значимость происходящего отвлечения от синкретизма через собирательность и предметность — к абстрагированию.

Как только стали увеличиваться степени отвлеченности, все прежние формы выражения отвлеченно-собирательных значений стали приобретать значения конкретные. Парадоксально, но верно: повышение степеней отвлеченности не бесконечно, если расхожая мысль еще не готова их принять. Крайние степени отвлеченности, как бы переходя в свою противоположность, порождают совершенно новое качество выделенного сознанием признака.

Вот возникают в русском языке уменьшительно-ласкательные имена. Все они сравнительно недавнего происхождения, как полагают, появлялись в «женской речи».

Таких слов до XVI в. немного, с XVI в. известны *узелокъ*, затем и *свѣчька*, с XVII в. *ёлка*, *после дождика в четверг* — тоже запись того

времени. С XVI в. количество уменьшительно-ласкательных увеличивается в текстах, поскольку «книжный язык» начинает насыщаться словами обыденной речи. Не случайно все такие слова с XVII в. пришли в составе пословиц и поговорок; такие слова важны в поэтике малого жанра, смысл которого в том, что пословицы выражают «личное отношение говорящего к вещи» (А. А. Потебня), т. е. не обозначают пока что никакой степени величины или отвлеченности. Так и пришли в речь многочисленные *ручка*, *головка*, *ножка*, *спинка*, *маслице*, *волчок*, *коток*, *дороженька* и т. д. У протопопа Аввакума подобных слов множество, причем не только имен существительных: *добренька*, *легонько*.

В литературном языке были свои способы выражения уменьшительности, например суффикс *-ец-*, но слова с ним употреблялись обязательно в сопровождении прилагательных, уточняющих величину: *оконьце мало*, *братьць меньший*, *сучьць малъ*, *карабльць малъ*, *двьрьци малы* и др. в рукописи конца XII в. «Успенский сборник». Указывается объективная уменьшительность в е щ и, вторжение авторской личности в описание подчеркивает реальную величину предмета, как бы «переводя» суффиксальное имя на понятные меры. В этой системе измерений *братьць* вовсе не *братишка* и не *браток*, а просто маленький брат. В эквиполентности (равноценности представлений) *братъ — братьць* или *дира — диръка* нет места для оценочных со-значений; они появляются в градуальном ряду с «третьим лишним»:

дыра — дырка — дырочка, *нить — нитка — ниточка*...

В текстах Ломоносова на равных правах встречаются слова *дыра* и *дырка*, *нить* и *нитка*, в языке научной прозы XVIII в. *жилка* и *жилочка* еще заменяют друг друга как термины. И *нить*, и *нитка* одинаково воспроизводят форму *ниточка* — движение степеней уменьшительности таково, но последнее слово ряда еще связано с двумя предыдущими, их словообразовательная связь важна. Связь в словообразовательном ряду исполняет роль средневековой п а р а д и г м ы. Все соединяют однокоренные слова. Однако один вариант из трех оказывается избыточным, потому что он выражает всё ту же идею л и ч н о г о отношения к маленькой вещи.

Пока еще все уменьшительные образуются с помощью одного суффикса *-к-* в его произносительных вариантах (*-ч-* и *-ц-*). *Нитка* и *ниточка* в исходных формах выглядели так: *нит-ък-а*, *нит-ък-ьк-а*. Усиление степеней могло бы продолжаться, примерно таким образом: *нит-ък-ьк-ьк-а*, и со временем получится нечто вроде *нитчочка* — слишком слож-

но для произношения. Язык использовал более удачную форму, заменив один из *-к-* равнозначным ему суффиксом *-ьн-* (от прилагательных!): *нитък-ьн-ък-а* — *нитчонка*. Возникала новая цепочка образований, в сущности, бесконечная: *дѣва* — *девка* — *девочка* — *девчонка*; *нить* — *нитка* — *ниточка* — *нитчонка*... Общность средств выражения привела к тому, что, в принципе, любое имя могло получать такие суффиксы, но однозначность слов вызывала необходимость в выделении признаков, по которым они различаются. Почти все могли претендовать на значение уменьшительных, роль которых они и исполняли по мере образования.

«Идея личного отношения к маленькому» аналитически раскладывается надвое: маленькая вещь обозначается с помощью суффикса попроще (*ниточка*) — это исходное значение суффиксального слова, личное отношение говорящего передается суффиксом посложнее (*нитчонка*). Градуальность ряда, как мы помним, моментально рождает идею иерархии — в случае со словами это идея стиля. Слова от одного корня стали восприниматься как «важное» высокого стиля или как простое разговорное, невысокого стиля. И то, что в XVIII в. еще могло быть термином науки (слова типа *нитка*, *жилка*), уже не может стоять наравне с исходными словами того же корня (*нить*, *жила*).

Эмоционально-экспрессивные формы выражения в слове рождаются как ответ реально вещного мира на отвлеченно помысленный. Отсчитывая слова справа налево в порядке уменьшения уменьшительности, одновременно замечаем усиление степеней отвлеченности. *Нитчонка* субъективно конкретна — *ниточка* конкретна более объективно — *нитка* вообще воплощает смысл вещи — *нить* оказывается самым отвлеченным по смыслу словом и тем самым признается за таковое. В поэтическом или научном тексте можно найти выражения вроде *нить* — *жизни*, *черная* — *дыра*, но подставить в эти сочетания другие формы от тех же корней невозможно. И тогда стало ясно, что *дырка* и *нитка* — обыденные вещи, они конкретны и знакомы всякому, тогда как *дыра* и *нить* представляют собою нечто более важное, распространяются не только на нитки и на дырки.

Степени отвлеченности явлены и у имен прилагательных. С помощью разных суффиксов образовались варианты от общего корня:

скотий (относящийся к скоту) — *скотьный* (принадлежащий скоту) — *скотьскый* (как у скотины);

звѣрий (относящийся к зверю, звериный) — *звѣрьный* (принадлежащий зверю; например, *звѣрьный образъ*) — *звѣрьскый* (как у зверя).

Конкретное — отвлеченное — абстрактное материализуются рядом последовательных снятий с конкретности «вещи», и в той же последо-

вательности, что у существительных: сначала отвлеченность в форме собирательности, затем — предметности, наконец, отвлеченность предстает и сама по себе. Только отвлеченным *скотский* или *зверский* можно, например, назвать поведение человека.

В процессе развития данного ряда могли возникать довольно большие цепочки, но многие за ненадобностью исчезли из языка и речи. *Болѣзньный — болезненный, дивий — дивный, гнусый — гнусный, частый — частьный* и др.

Заметим две важные подробности.

Исходные прилагательные как более конкретные («вещные») имеют множество значений, которые были известны в течение веков. Во-первых, чем выше уровень отвлеченности, тем меньше собственных (не переносных) значений у прилагательного; оно сужает содержание и расширяет объем понятия. Во-вторых, чем выше уровень отвлеченности у вновь образованного слова, тем чаще оно используется в переносных значениях и мало-помалу приобретает особенности эмоционально-экспрессивного характера, получает соответствующий стилистический ранг и поэтому воспринимается как слово этически важное: *зверский, скотский, людской, порочный, дивный, блажной, болезный*...

Но если формы, образованные от общего корня, сохраняются и между ними образуется некая последовательная корреляция по общему признаку, и признак этот строится не только по степеням отвлеченности, как прежде, а иначе, выделяя совершенно новые типы отношений, — тогда мы получаем еще более отвлеченный — системно отвлеченный — принцип выделения необходимых для организации мышления типов. Язык накладывает на мысль все новые признаки выделения чем-то важных категорий мысли. Если мы сравним попарно слова *сытый — сытный, занятой — занятный, скрытый — скрытный, понятый — понятный* и др. (причастие— прилагательное), окажется, что тем самым язык строит новую противоположность по отвлеченному признаку: субъект-объектные отношения аналитически разбиваются надвое: я — сытый, мой обед — сытный, я — занятый, он — занятный и т. д. Причастие ближе связано с действием, а это — описание возникающего признака, присущего, разумеется, субъекту действия. Отпричастное прилагательное менее приспособлено для выражения абстрактного понятия — оно указывает на признак конкретный. Но общая система привативных противопоставлений, действующая в современном языке, уже сама по себе проявляется и тут, отражаясь в языке непредвиденным образом. И эти

прилагательные еще раз показывают нам принцип действия отвлеченности: как только слово получает суффикс— оно как бы отчуждается от действующего лица — субъекта действия; теперь это уже не субъект, а объект, не ***я***, ***а тот***, другой, отвлеченный от меня предметно, качественно и реально.

Все последние примеры, приведенные здесь, относятся уже к современному языку, причем языку литературному. Особенности его формирования и развития совсем иные, чем те, которые были свойственны древнерусскому языку с его весьма конкретными формами отвлеченности, поданными через собирательность и отмеченными к предметности. Но чтобы яснее очертить особенности древнерусских форм отвлеченности, эти примеры полезны. Они показывают, до каких тонкостей развивалась система, в незапамятные времена получившая первый толчок в тех формах, которые с высоты сегодняшнего дня нам уже не кажутся отвлеченными, а уж абстрактными тем более.

Людям Древней Руси и своего хватало, своего достало. Но не будь их простоты — не развились бы и нынешняя сложность мысли и красота языка. Всё, что только что сказано, описывает движение коллективной мысли от образа через символ к понятию. Понятие возникает на определенном этапе развития отвлеченности, и кто знает, не исчезнет ли оно снова, как только символы опять заполнят нашу душу?

ОБРАЗЕЦ — ПАРАДИГМА

Погнавшись за европейскими образцами, мы сбились с нашего исторического пути. Отсюда все наши ошибки, все невзгоды.

Константин Кавелин

Представим себе, что они сошлись, что градуальность стала выражением изменчивости форм, а эквиполентность — выражением отношений между основными элементами слова. Падежные формы склонения у имен создают градуальность: *столъ* — *стола* — *столу*... и т. д.; соотношение корня и окончания создают эквиполентность: *стол-а* — *стол-у* и пр. Корень выражает предметный смысл слова — окончание выражает идеальный смысл отношения

к прочим словам в тексте. И так в любом случае и для любого имени, а сверх того и у других частей речи, во всяком случае — значимых частей речи.

Грамматическое развитие — важный момент средневековой истории мысли. Такого напряженного развития категорий и форм, облекавших мысль в определенные понятийные рамки, наша истории больше не знала. Множество вариантов склонения, спряжения, всякого вида изменений в тексте, которые сохранялись от древности, сознательно упрощались, группировались в роды и типы, устраняли сложности в долготе и краткости слогов, в интонации, в ударении, в вариациях по гласным-согласным... В зависимости от контекста и от самого слова, входившего в определенный тип склонения, известно было почти 240 форм склонения. В результате всех упрощений к началу XVII в. образовались соотношения, которые вполне поддавались тому определению, которое было уже сделано: сходства и подобия текстовых формул сменились четким противопоставлением слов по сходству и различию:

стол-ъ	*ид-у*	*е-го*	*крут-ой*
стол-а	*ид-еши*	*е-му*	*крут-ого*
стол-у...	*ид-еть...*	...	*крут-ому...*

Из текста извлечены и в грамматиках сформированы новые ***парадигмы*** — образцы, по которым отныне каждое отдельное слово разложено на составные части и может быть использовано независимо от прочих слов — как только в этом возникнет нужда. Каждая форма любого слова существует сама по себе как отдельная «вещь», поскольку в тексте она сохраняет «память» о том, что ее окончание есть остаток древних самостоятельных слов-послелогов (распространителей корня), исполняющих ту же роль, что и предлоги: *о лѣсѣ*, но *въ лѣсу* — от предлога зависит выбор окончания.

Последовательный процесс накопления падежных форм, шедший в древнейшие времена, отражал вырабатываемые сознанием средства выражения отношений, возникавших в деятельности человека.

В парадигме есть форма и значение отдельных падежей, но нет смысла, который раскрывал бы содержание целого высказывания. Парадигма действует сама по себе, ее элементы могут изменяться независимо от текста, и это происходило много веков подряд. Средневековое мышление особое внимание уделяло именно форме, а не смыслу, который считался раз навсегда установленным. В средневековых грамматиках

широкое распространение получила классификация падежных форм — вначале под влиянием переводных античных грамматик (которые дали нам и терминологию). Сначала падежей выделяли три, потом четыре, затем пять, и только в 1619 г. Мелетий Смотрицкий выделил последний из известных теперь предложный падеж. Он представил новую парадигму языка, но сам по-прежнему говорил о «граматике правилное синтагма» — о тексте.

Греческое слово *парадигма* многозначно. Это и ‘образец, модель’, и ‘пример’ такого образца, и ‘доказательство’ в его применении, и ‘подобие’, которому следует подражать. Всё в целом — как бы приказ-указание о том, как следует поступать в том или ином случае, при составлении нового текста.

Образцом текста в древности был «первотекст». Средневековые авторы также следили, чтобы их творение было похоже на исходную «парадигму» текста именно данного жанра. Жития со своей парадигмой, хождения со своей, летопись — тоже и т. д. Указанием на важность образца-парадигмы служили авторитетность текста и его «достоинство», т. е. принадлежность к идеальным, духовным, божественным сущностям. И лучше, если бы такие сущности были заимствованы «у грек».

С начала XV в. в нашей культуре сложилось иное отношение к парадигме-образцу, которому нужно следовать в момент творения. Появился даже термин — точный перевод-калька греческого слова παραδείγμα — *приказнь*: то, что «приказано» и «наказано» (чему научен). Образец изменения словесных форм, собранных под известным углом зрения на основании определенных признаков различения. В языческие времена, когда преобладала устная речь, это было звучание — слова распределены по общности звука в конце основы: *гора* — *а*, *домъ* (*domus*) — *у* краткое (оно дало звук ъ), *столъ* — *о* и т. д. Градуальность форм «настоящей» (т. е. новой) парадигмы стала возможной после того, как все такие, вещные по качеству группы слов с различными основами, сблизились по общим окончаниям и уже в письменной книжной традиции образовали общие ряды флексий. Они-то и составили смысл *приказней*.

Преимущество такой парадигмы как градуального ряда в том, что входящие в нее отдельные падежные формы не разбросаны хаотически по разным текстам и словесным формулам. С формированием парадигмы происходит качественное изменение прежде случайных подробностей текста в жесткую связь, в границах которой и проявляется новое значение, новые содержание и смысл. Теперь минимальное число па-

радигменных единиц способно обслуживать безграничное количество текстов, создавая и выражая любое отношение, которое по ходу дела необходимо представить в высказывании, уже независимом от образцов первотекста.

Вот *хождения*, почитаемый жанр средневековой литературы.

Древнерусский паломник, пускаясь в далекий путь, описывал свое путешествие, перечисляя всё подряд, как видел, с точными характеристиками только двух вещей: дотошно разработаны сведения о пространственном размещении тех див и чудес, которые попадались в пути, и тщательно воспроизводятся исторические сведения, связанные с достопримечательностями, которые путник осматривал. Эти две точки ви́дения составляют нечто вроде «парадигмы» (образа) текста, потому что чудеса и дива — это цель путешествия, а точные указания на расстояния между ними — оправдание путешествия, справка для возможных последователей. А также скрытое упоение чувством, связанным с трудностью исполнения богоугодных дел.

Первое из известных нам путешествий, описанных самим путником, игуменом Даниилом, состоялось около 1200 г. Затем путешествия повторялись другими паломниками, и так до XVII в., но описывали их чуть ли не теми же словами, которые были представлены в «первотексте» игумена Даниила.

Меры расстояний указаны бытовые и конкретные: два полета стрелы, три дня пути, два локтя или несколько шагов… Чьих шагов и какой стрелы — неясно. Точность такого рода всегда конкретна и потому остается всего лишь видимость точности. Здесь нет сведений о расстояниях и объемах, выражено только образное впечатление, даже ощущение того, как изнеможденный странник, наконец добредя до святых мест, собственноручно измеряет пядями меры Гроба Господня, чтобы сообщить об этом своим читателям. Каждый предмет существует отдельно, сам по себе. Конкретность, разорванность, наглядность, попарные сопряжения предметов (от одного города до другого столько-то, а от того до этого столько) — все это остатки древних форм выражения, которые приводятся тут же, сразу, на месте, еще не забывшим о продолжительности пути человеком. Подобное изложение часто представлено без использования глаголов, дается простым перечислением фактов и вещей, внутренне никак не связанных друг с другом. Описание дано в той пространственной перспективе, как она представала на самом деле, во всей конкретности мира вещей, каждая из которых обладает собственной ценностью и — не забыть бы о ней сказать!..

Афанасий Никитин описал свое путешествие в Индию в 1472 г. сразу же по возвращении из него. Общий принцип его описания в общем тот же: пространственное развертывание событий и мест в их реальной последовательности, но внутреннее ви́дение автора уже изменилось. Он человек другого времени. Различные эпизоды в его изложении отделены друг от друга и даны как самостоятельно важные; их последовательность можно понять как всё усложняющиеся степени пути, которые сопровождаются нарастанием чувства и развитием мысли героя-автора. Многие детали показывают, что это не простое описание дорог, по которым Афанасий прошел, а своего рода хождение по мукам. Есть подробности, которые как бы объединяют отдельные эпизоды в общую цепочку злоключений героя; например, это — постоянное указание на лошадь, которую Никитин вез на продажу. Через бытовые детали показано усиление трудностей по мере продвижения вперед. Общий стержень рассказа, его композиция, собирающая в цельность все его эпизоды, становится важным отличием повествования с XVI в. Так, в описаниях («статейных списках») русских послов в зарубежные государства всегда содержится главная мысль, переходящая из части в часть, которая скрепляет разорванные нити повествования.

Так же дело обстоит с историческими сочинениями. Древние *летописи* («Повесть временных лет» и др.) — это собрание повестей, легенд и погодных записей случайного характера, не связанных никакой «приказнью» — парадигмы нет. С XII в. у нас известны переводные *хроники*, в которых, как и в хождениях, представлен однородный поток событий, не распределенных по степеням и типам: важности, ценности, редкости, красоты или чего-нибудь иного. Они объединены лишь внешне — хронологией, которая довольно часто подтасована. С XVI в. положение и здесь изменилось. *Хронографы*, составленные в это время, имеют все признаки другого типа мышления, а именно градуального. Теперь события-факты не лепятся друг возле друга, но их изложение и подбор подчинены уже некой идее, общей для них всех. Они не рассыпаны в беспорядке на рабочих листах летописца, а рачительно собраны в оправдание авторской идее. Столь же случайными и чисто внешними признаками объединены и энциклопедические предприятия древности. *Азбуковник* начинался беспорядочным набором сведений относительно разных вещей и явлений (но показанных на слове, в названии), единственным формальным средством объединения которых было следование слов по алфавиту, да и то лишь по первой букве слова (т. е. не строго по алфавиту).

Так, древнейшие описания субъективны и эмоциональны в толковании фактов действительности, они не исходят из внутренней логики самих фактов; в их изложении мысль цепляется за что-то второстепенное, что само по себе становится образным воплощением внешнего единства: лошадь Никитина, идея царской власти в хронографах, буквенный ряд в азбуковниках-словарях. В перечнях различных фактов и в заданности текста все они оказываются одинаково важными, они равнозначны в соответствии с эквиполентностью изложения. Разница в том, что древнейшие тексты отражают действительное течение событий, а в градуальном ряду их перечислений автор по своему усмотрению может переставлять различные моменты действия в соответствии с заданной идеей текста. Градуальность в текстах, составленных после середины XV в., еще чисто внешнего характера, ценность изложенных фактов в их градуальном ряду имеет значение только в пределах данного текста, не вне его, не объективно. Это тип сказки, потому что сказание выросло из той же сказки. Ценности повествования не отчуждены от автора и по-прежнему субъективны. Но сам принцип субъективности уже изменился. Это не субъективность конкретного восприятия ощущением сейчас, в данный только момент, — это субъективное проявление многозначности смыслов, возникших в результате дробления «текста»: метафоризация языка, символическое восприятие ситуации и т. д. В градуальном восприятии автор уже не измеряет пройденное пространство своей стопой, а увиденное — дланью, но субъективен он в еще большей степени, потому что всё вокруг измеряет содержанием собственного духа и степенью развития своего сознания. Автор и теперь не может выйти за пределы текста — того образца, который заставляет его продолжить накопление фактов, уже не раз описанных и по достоинству оцененных.

Привативная оппозиция, возможность путем попарного сопоставления явлений выявить сущностно смысловые, объективно существующие свойства, — вот что позволило много позже выявить парадигму языка и тем самым чуть-чуть приподняться над замкнутой традицией текста. А парадигма как всеобщая связь реального в мире, сосредоточенная посредством словесных знаков в мысли (не в тексте, а в личной мысли), связана уже не с ощущением или представлением одинокого путника в Божьем мире, а с логически понятийным знанием о действительности.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Не может быть и речи об ее качественном определении; ибо, будучи всем или основой всего, она не может быть чем-то частным, иметь особое качественное содержание.

Семен Франк

Постепенно постигая окружающую действительность, в своем представлении, в памяти, в речи человек закрепляет познанное в слове, как бы навечно запечатлевая отдельные элементы такой действительности, внутренние связи между ними, законы изменения и развития, человеческих взаимных отношений и тайн природы, которые, воплощаясь в слове, перестают быть тайной, преобразуются в реальность. Для древнего человека назвать и значило — познать. Сегодня ничего не изменилось: науки изучают через словотермины, а открывая новое, называют его собственным его именем. Стоит чему-то дать имя, и оно сразу же станет и доступным, и понятным. Тысячи лет люди страдали от психического напряжения, но человек, давший термин *стресс*, получил за это Нобелевскую премию.

Совмещенность имени и явления во взаимном их касании объясняет, почему и глагол *касаться* во многих языках одновременно значит 'говорить'. Мы и теперь вспоминаем о такой связи значений: «Непринужденно в разговоре коснуться до всего слегка...», — сказал Пушкин. И прикоснуться, и поговорить. Известное оправдание этой древней связи есть, ведь названным может стать лишь познанное.

Удачное название не приходит случайно; оно лежит в самом языке, в той совокупности уже достигнутых знаний, из которых рождается новое явление или вещь. Слово развивается параллельно жизни, в своей реальности оно соответствует действительности. Язык не пропустит брака, отвергнет неудачный вариант, основательно взвесит предложенные речью варианты и, только опробовав их в различных ситуациях, пустит в оборот новое слово. Любопытно проследить механизм развития слов в их значениях, в той мере как они отражают развитие общества и мышления.

В русском языке почти каждое имя может стать предметом подобного разбирательства; начнем со слова, которое уже не раз здесь помянуто: *действительность*.

Современные словари выделяют в этом слове не более трех частей-морфем: *действительн-ость* или *действ-ительн-ость*. Именно таким мы

видим это искусственно созданное слово сегодня, после того как исчезли из речи многие суффиксы, да и корни, пожалуй, тоже. На самом же деле, по происхождению, в слове семь морфем, корень и шесть суффиксов.

Порядок их следования начнем с конца — так проще выделить суффиксы, чтобы добраться до корня.

Первый из них, *-ость-*, суффикс имени существительного, передающий предельно абстрактное значение корня. Это — отвлеченное свойство всеобщности. Суффикс книжный, пришел из церковно-славянского языка (разговорный его вариант *-от-а*), хотя уже в XI в. книжниками он стал использоваться и в русском языке. Существительные с таким суффиксом образуются от прилагательных; следовательно, в основе *действительн-* часть *-ьн-* есть старый суффикс имени прилагательного, который, в свою очередь, является общеславянским; он сохранился и используется во всех славянских языках.

Следующий суффикс также понятен: *-тель-*, так что исчезнувшее в нашей речи слово *действитель* похоже на знакомые нам *зиждитель* или *учитель*. Слова с этим суффиксом немного нескладные, тяжеловесные, и немудрено: и этот суффикс пришел к нам из книжного языка, да и состоит он из двух древнейших суффиксов, очень рано совпавших в один, обозначавший действующее лицо. Если сегодня слово *учитель* кажется нам простым и привычно русским, то только благодаря его распространенности, и потому еще, что учителями мы называем знакомых нам людей, а не основоположников неких учений, чаще всего — еретических. Слово *действитель* исчезло за ненадобностью, его заменило русское слово *действователь*, образованное от другой глагольной основы: *действова-тель*.

Если суффикс *-тель* мы признали за самостоятельный, нам следует выделить также и суффикс *-и-*, который стоит между *-ств-* и *-тель* под ударением: *действ-и́-тельность*. Конечно, суффикс действующего лица *-тель-* и должен присоединяться к глагольной основе, как это и есть в привычном слове *учи-тель*, образованном от глагола *уч-и-ть*. Исходная форма *действить* давно вытеснена словом *действовать*, но следы его вполне проявляются.

Следующий суффикс *-ств-* тоже является суффиксом имени и издавна связан со значением принадлежности, используется для образования притяжательных прилагательных: *сосед-ств-о* и *сосед-ский*. Он образует имена как от прилагательных, так и от существительных, а следовательно, является очень древним. И сложным.

Теперь у нас остался какой-то невразумительный обломок *дей-*, и пора записать его в настоящей, древней форме *дѣ-и*.

Дѣятель — тоже знакомое слово, с тем же суффиксом действующего лица, и тоже от глагольной основы, основы *дѣя-ти*. Очень распространенный в древности глагол, и значит он 'работать'. Но... Часто говорили прежде, да и теперь иногда говорим, передавая чужую речь, которой сами не верим: «Он-де сказал» — с частицей *де*. Вот и нашли мы исконный корень всей совокупности приведенных здесь слов: *дѣ-*. Трудно даже представить, из каких времен он до нас дошел, сколько слов от него образовано: и наше *дело*, и *деятель*, и *действительность*, а также *деть* («куда девать-то?»), и *одеть*, и даже *надежда*, которая, конечно, тоже касается всех, не оставляя совсем.

Как и все древнейшие словесные корни, и *дѣ-* в своих значениях совмещал сразу несколько идей: «говорю — касаюсь — делаю». И делаю, и говорю, речь без дела — не дело, но и дело без слов — ничто. Ибо, как мы знаем, назвать — значит сделать.

Еще раз всмотримся в наше слово. Длинный ряд морфем, и каждая что-то значит, что-то свое привносит в цельность сложенного слова, которое в течение столетий набирало в тело свое всё новые смыслы. Если глядеть, начиная с корня, то вот что окажется.

Разные части речи сменяют друг друга, образуя цепочку морфем в нашем слове: глагол *дѣ-* > глагол *дѣи-* > существительное *дѣиств-* > глагол *дѣйстви-* > существительное *дѣйствитель-* > прилагательное *дѣйствительн-* > существительное *действительность*. Обратим внимание: в древности действие выражается глагольной формой, как и должно быть, но со временем все настойчивее представление о действии, о деянии и делании, как бы отчуждаясь от самого действия, от конкретного делания, отвлекается от частных проявлений деятельности, возвышается до философски всеобщего обозначения в имени — *действительность*. Попутно стираются исконные, весьма конкретные, частные значения глагольного корня; они как бы уходят в подтекст с прибавлением каждый раз нового суффикса. Это уже не «сделанное — затронутое — высказанное», как было в начале творения нашего слова, а просто с у щ е с т в у ю щ е е. Ничего уже нет с представлением о Божьей силе, допустившей творение в слове (на это указывал суффикс *-тель-*); постепенно побледнело и значение действия, деятельности, которое содержалось в основе слова, когда оно создавалось. Снимая слой за слоем исходную многозначность корня (его семантический синкретизм), употреблявшие его люди уточняли смысл основного словесного ядра, делая его термином. Точность значения достигалась путем поправок суффиксами, и делалось это за счет широты общего смысла корня.

Важно и другое: в нашем слове чередуются морфемы русского и церковно-славянского языков, в последовательности общеславянские *дѣ-* и *дѣи-* > книжное *дѣйств-* > русское *дѣйстви-* > книжное *дѣйствитель-* > русское *действительн-* > книжное *действительность*. Осторожное обозначение «книжное» указывает здесь на некую искусственность образования, на неопределенность источника поступления суффиксов. В целом, слово оказывается похожим на слоеный пирог, в котором сдоба и начинка чередуются. А это значит, что в создании слова приняли участие люди книжные, которые одинаково свободно владели средствами как разговорной речи, так и высокой книжной. Одна нужна для выражения возникающих по мере развития мысли отвлеченных значений, другая необходима для прикрепления вновь образованного слова к массиву знакомых русских слов. Идея и предметность, как бы соревнуясь в их выражении, поверяют одно другим и тем самым не дают новым словам ни воспарить в абстрактность, ни утонуть в вязкости предметного мира. Сотрудничество «двух языков» на данном примере видно наглядно, а к XVIII в. на этой основе был создан современный русский литературный язык.

Но для чего же нужно было усиливать древний корень все новыми и новыми суффиксами? Прихоть? Случайность? Излишество?.. Если те же слова рассмотреть в историческом их движении, окажется, что встречаются они не все сразу. Они входят в русскую речь постепенно, по мере того как образуются в соответствии с живейшей необходимостью выразить некие оттенки мысли и знания. Не прихоть, не случайность, не излишество.

Глагол *дѣти* встречается в самых древних текстах, с X в., а вот частица *дѣ* появляется после 1530 г. — значит, в XVI в. Глагол *дѣти* как маловыразительный и притом многозначный исчез, от него образовались глаголы *дѣлати* и *дѣяти*, существительное *дѣло*. Глаголы *дѣяти* и *дѣлати* встречаются с XI в., но вот значения ‘говорить — касаться’ у них уже нет, они используются в значении ‘работать’. Тут и произошло первое обобщение смысла словесного корня: *дѣло* — тоже выражение действия, но все-таки очень конкретное, связанное с деятельностью человека, а вот имена *дѣйство, дѣйствие* давали более общее обозначение деятельности, всякой вообще деятельности. Одно из них обозначает *дѣйство* неведомых высших сил, а другое свершение, выраженное в русской форме, *дѣйствие* могут производить и простые люди. Впечатление такое, будто разговорный русский и литературно-книжный язык еще развиваются независимо друг от друга, если от общей основы образуют совершенно разные имена с приблизительно равным смыс-

лом. На самом же деле в новых условиях и новыми средствами намечается важное противопоставление идеи (*дѣйство*) и события (*дѣйствие*), которые согласуются друг с другом как собственно дело и как помышление о деле.

Только в 1556 г. книжное слово *дѣйство* употребили при описании боя в значении 'военная операция', и лишь в 1672 г. его же использовали для обозначения театральных действий. Общее, что объединяет военную операцию и театральное ее представление, состоит в собирательности многих конкретных дел, совмещенных на театре военных действий или на сценической площадке. Собирательность понимается как отвлеченность — и по этой причине требует отвлеченного по смыслу слова. Но как много прошло времени, пока небесное *дѣйство* смогло спуститься на землю и сменилось воинской или театральной «потехой» — прошло пять веков!

Формы *дѣйствитель* и *дѣйствова-* появились и того позже. В старославянском языке этих слов нет, в древнерусских текстах встречаются с XII в. Один из современников Владимира Мономаха в письме к нему сравнивал князя с душой: «Ты, княже, воеводами, слугами своими, дѣйствуеши по всем землям, душа же — по всему тѣлу дѣйствуеть пятью слугъ своихъ, рекше пятью чювьствии». Важное показание: не только Бог или человек может действовать, действуют и отвлеченные качества, например душа. И душа действует, но вот делать что-то она не может, в том и заключается различие между конкретно материальным *дѣлати* и отвлеченно высоким *дѣйствовати*.

В конце XV в. появляется слово *дѣйствительный*, но в непривычном для нас значении; это просто 'производящий действие', как и *дѣйствитель*, от которого это определение образовано. Не соответствующий реальному, а всего лишь деятельный, способный к действию. Высоких степеней отвлеченности еще незаметно. Реально то, что сделано в действии. Присутствует и указание на человека, на того, кто может действовать на самом деле. Человек и есть та реальная сила, которая способна к действию и к делу. Вся цепочка формальных распространений суффиксами мягко укладывается в последовательность мысли, организованной метонимически, — по смежности дела, действия и действительности.

Только в конце XVII в. определение *действительный* начинает выражать идею реального, *существующего* «на самом деле»; ведь только действующий превращает действие в действительное, реальное дело. Но вместе с тем эта характеристика уже отчуждается от человека, носителя и исполнителя дела как действия, начинает обозначать нечто, раз-

мещенное вне человека. Революционный переворот в мировоззрении людей XVII в. связан с развитием общества; он обозначил новое отношение к действительности. Действительность, как стало ясным, пребывает не только в человеке, так что и не человек вовсе — центр природы. Действует — *функционирует* — сама действительность.

В середине XVIII в. появляется в готовом виде и наше слово — *действительность*, хотя до начала XIX в. оно означает всего лишь 'деятельность' или 'возможность действия'. Вот как Радищев пишет о новорожденном: «Нельзя, чтобы мозг был без действительности», т. е. бездейственным.

В 1830-е гг. в различных критических трактатах слово все чаще употребляется в новом значении. Теперь *действительность* — это то, что существует на самом деле, независимо от наших чувств и воли; реальное бытие мира, — словом, «окружающая действительность». А все накопленные веками морфемы в сжатом виде несут важное сообщение, которое мы всегда имеем в виду, когда употребляем слово *действительность*: *касательство* к делу, *действие* воплощено в слове, создавая некий результат (*действо*) человеческой *деятельности* (*действитель*), результат которого можно соотнести с реальным миром и проверить, на самом ли деле верны наши чувства или они создают иллюзию правды и соответствия реальному миру. В составных частях такого искусного слова сохраняются все первосмыслы корня, аналитически разнесенные по суффиксам. *Деи-* как касательство к делу, которое задано в слове (*де-*), а дальше разные оттенки самого дела, представленные в развороте личных и общественных отношений к нему.

Действие как исходная точка познания, отраженная в слове-глаголе; *действователь* как субъект познания, осознающий мир в индивидуально-личном действии; *действительный* как общее свойство окружающего мира, как предел и грань доверия своим чувствам и разуму; *действительность* как общая формула всего, что существует объективно вне меня, что можно преодолеть *действием*, покорить словом и тем самым познать как *действительное*.

В привычных и простых сцеплениях суффиксов зашифрован весь путь познания, развития сознания — от варвара X в., запуганного окружающим м и р о м с его тайнами, до современного человека, подчиняющего себе окружающую действительность.

Попутно в нашем рассуждении возникло несколько соответствий, которые также требуют комментария. Они не относятся непосредственно к нашей теме — древнерусской эпохе становления сознания, однако могут помочь в восприятии сути дела.

Речь идет о словах *реальность, существующий, окружающая* действительность.

Окружающая человека действительность, вот о чем речь. То, что доступно чувствам и проверке личным опытом. Это тот самый мир, о котором не раз уже сказано в предыдущих книгах: *белый свет*, доступный нашему зрению. Не только в русской ментальности сложилось представление о реальности как мире вокруг; в немецком языке идея 'реальности' тоже связана с мыслью о 'мире'.

Существующий помимо нашего сознания. В XVIII в. понятие о действительности недолгое время передавалось словом *существенность*, которое было семантической калькой с французского слова *réalité*; но в соревновании победил все-таки собственный вариант *действительность*, в котором преобладает идея «действия», а не «сущности» существования: *делать*, а не просто *быть*. В содержательном наполнении слова отражена вся последовательность превращенной формы сознания, как мы выявили ее, говоря о средневековом символе. В самом деле, формы *дѣ-* и *дѣи-* отражают момент синкретичной образности, распространения *дѣиств- / дѣистви- / дѣиствитель* соотносятся с развитием *образного* понятия (символа уподобления), а отвлеченное прилагательное *дѣйствительн-ый* — образного *понятия* (символ замещения), и только термин *действительность* с полным правом отражает законченность в преобразовании символического ряда в понятие.

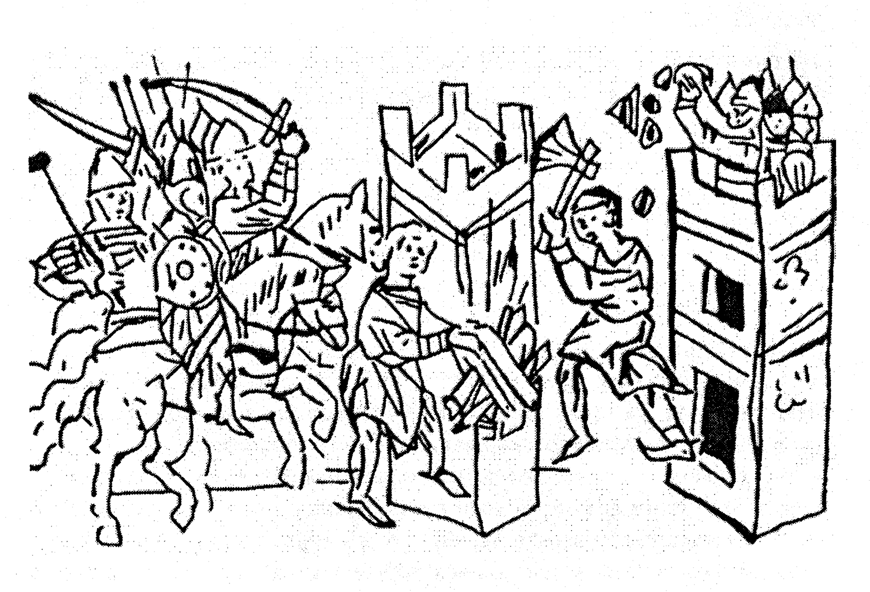
Наконец, *реальность*. Иногда полагают, что слово *действительность* и образовалось-то для передачи этой самой *реальности*. Наш экскурс в прошлое слова показывает, что русской ментальности было свойственно собственное движение к этому важному философскому понятию. Слово *реальность* отмечено в словарях почти через полтора века после того, как слово *действительность* вошло в полную силу. Кроме того, *реальность* соотносится с идеей правдоподобности, соответствия объективной *действительности*, т. е. представляет чисто интеллектуальное осмысление того, что русские мысль и слово передают как активное действие в конкретном деле. Вот причина, почему для русских философов *реальное* остается помысленным отражением *действительного*, идеей действительности. Когда славянское слово замкнулось на самом отвлеченном по смыслу суффиксе *-ость-*, ему на смену и явился латинский термин *реальность*. Современные научные уточнения прилагательными говорят о *действительности мира* и *реальности идеи* о нем, а в промежутке между ними находятся те самые, как многим кажется, избыточные определения, которые на самом деле так важны: «объективная действительность» — мыслимое сущее, данное

в образе; «реальная действительность» — реальное сущее, данное в понятии; «объективная реальность» — мыслимое реальное, данное в символе (Франк, 1956). Что ни говорите, а философия все-таки глубока через касания слова и в слове.

То, что западноевропейская средневековая традиция понимала как «всеобщее», в мышлении Нового времени оказалось тождественным пониманию «реального» (Библер, 1988, с. 149). В русских понятиях это не так. *Окружающая действительность* вещного мира и внутренние возможности человека в помыслах его должны быть соотнесены друг с другом, а это осуществимо только в деянии, в деле, в действии.

Возможности осуществляются не в реальности, а в действительности.

ГЛАВА ШЕСТАЯ



ПОЗНАНИЕ

Философское познание как творческий акт есть брак по любви.

Николай Бердяев

СУТЬ БЫТИЯ

Если для нас мир есть процесс, то для средневекового человека мир — готовый результат.

Петр Бицилли

Последовательные этапы формирования логических категорий у человека философы описывают таким образом.

Сначала выявляется и сознанием воспринимается **движение**, а затем на его основе и **пространство**, в котором движение происходит. После этого устанавливается зависимость движения в пространстве с определенными чередованиями, из чего постепенно выявляется категория **времени**. Вместе с тем (*одно-врем-енно*) идет познание предмета в его недвижно вещном виде, в результате чего определяются **качество**, а несколько позже и **количество**; количество качества дает представление о **мере** и **степени**. Взаимодействие всех этих категорий, их пресечение в реальных отношениях постепенно подводит к категории **причины**, а затем и **цели**, поскольку **направление** движения в отрезок времени предполагает цель. Категория **закона**, выявляющая единство и связь всех закономерностей существования природы и общества, — продукт очень развитого логического мышления, возникает при формировании современного научного познания. Даже у древних греков, у которых, кажется, все было, не имелось слова для обозначения закона, если не считать слова νόμος 'пастбище'. Развитие значений 'пастбище' > 'местожительство' > 'обычай, нрав' > 'закон' проходило не одно столетие. Славянский эквивалент связан со словом *кон*, *искони*, о котором мы еще будем говорить, — это конечная черта всего, в том числе и знания в познании, порядок, ряд, предел. То, что поставлено на кон, — начало всего, но вместе с тем и абсолютный *кон-ец*. В других языках в понятии о законе находятся совершенно иные образы; в латинском *lex* 'закон' восходит к корню **legh* 'лежать', а это тоже указание на о с н о в у всего. Многие славянские языки сохранили какое-нибудь из промежуточных значений исходного слова *за-кон-ъ*: либо 'обычай' — от предков пошло, либо 'вера' — возможность познать невидимое, либо 'исповедь', которая помогает выразить то таинственное, что содержит в себе закон.

В старославянском, церковнославянском и древнерусском *законъ* — это судебное установление, которое ограничивает человеческую жизнь и деятельность определенными действиями, переступив которые человек становится *пре-ступ-ником*. Даже закон природы (*законъ естьствьный*) понимался как добровольное установление правопорядка. Закона объективного еще не видят, поскольку и таковые тоже предписаны — Богом. Религиозная идея и есть тот *кон*, о который сокрушаются все попытки выйти за его рубежи.

Закон как закон природы (связь и отношения между явлениями) осознается лишь с XVII в., вызвав глубокий и устойчивый интерес к научному познанию.

Однако и категории **причины** и **цели** у славян еще не вычленились в самостоятельные. Причина и цель средневековому человеку заранее известны, они изложены в Писании, не подвергаются сомнению и обсуждению не подлежат.

Категорией **закон** сегодня заканчивается постижение мира в его наиболее общих различиях. В начале же этой цепочки взаимно порождающих категорий человеческого познания естественно стоит другая, которая сегодня современной философией определяется как **бытие**.

Удивительная вещь. Чтобы выделить себя из окружающей природы и противопоставить себя ей, человек должен был осознать объективность мира, отстраненность мира от конкретного в его существовании человеческого организма. Бытие в современных *понятиях* есть природа, материя, внешний мир, объективная реальность в ее отличии от сознания, ощущения и мышления.

И человек осознал это очень рано, хотя понятно, что «материя как таковая, это — чистое создание мысли и абстракция», говорил Фридрих Энгельс. Самое отвлеченное *представление* (*образ*) о сущности необъятного мира. Такого представления и понятия у древних никогда не было, да и средневековый человек воспринимал мир конкретно во всех его частностях, не извлекая из них никакого категориального корня.

Правда, древние мыслители, например Платон, говорили о сущем, и древнеславянские переводчики удачно нашли в своем языке это причастие для перевода греческого τὰ ὄντα — наша *онто-логия*. Однако это вовсе не м а т е р и я, а скорее «существование», всё то, что в мире существует. В старославянских текстах слово *сущьство* иногда заменяется словом *сущьствие*, которое, в свою очередь, является синонимом к словам *пришьствие*, *прѣстояние* в одинаковом значении ‘присутствие’, т. е. существование (Словник, 4, с. 411).

Надо сказать, что в самых первых славянских переводах с греческого и латинского нет еще слов *бытие* и *сущее*. Кирилл и Мефодий, их ближайшие ученики, не пользовались этими словами — не было нужды. Но сто лет спустя, в середине X в., болгарские переводчики уже свободно употребляли эти слова.

Слово *бытие* заменяло сразу два греческих: τὸ εἶναι 'быть' и γένεσις 'начало, происхождение', иногда 'творение' — *генезис*. А всякое творение связано с Богом, который «своею бо волею отъ небытия въ бытие сътвори всѣ» (ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι) (Словник, 1, с. 156). Название книги ἡ βίβλος γενέσεως — «Книга начал» — славянские переводчики переиначили так: «Книга Бытия».

Итак, бытие понималось в соответствии с раннегреческими философами: это отнюдь не материя и даже не существование, но всего лишь зарождение, начало. А вот *сущее* уже связано со значением 'сущность'. Русский сборник, переписанный в 1073 г. с древнеболгарского оригинала, дает следующее определение:

«Сущее есть вещь, о себе состоящися, не трѣбующи иного на бытье, сирѣчь в себѣ сы, а не въ иномъ бытьи имы... акы сълучай... Тѣло убо есть сущее, а образъ — сълучай; душа — сущее, а мудрость — сълучай» — сущее противоположно случайному, следовательно, сущее — существенный признак явления, его сущность (при греческом слове οὐσία), или, как утверждает наш текст: «Сущее — это вещь, определяемая сама собою, не требующая для своего бытия ничего иного, то есть само в себе сущее, а не в ином бытии, подобно случайному. Например, тело есть сущее, а вид (его образ) — случайное; душа — сущее, а (ее проявление) мудрость — случайное» (Юрченко, 1988, с. 78). Основанные на трудах Аристотеля понятия в средневековом изложении предполагают, что раз уж вещь существует, то она обладает собственной сущностью (Попович, 1979, с. 159); образование от связки множественного числа *суть* предполагает особую степень отвлеченности — собирательная множественность тогда и есть отвлеченность. В старых текстах для выражения сущего используются разные образования от этого корня: *сущее*, *сущьство*, *сущьствие*. Долго подбирали форму, способную наиболее точно передавать еще не освоенное понятие, которое постоянно уплывает из их сознания как неопределенность явления, не познанного еще ими самими. Единственно, что им ясно, так это то, что сущее — сущность всего — лежит в духе, а дух связан с Богом. Иначе и не мог понимать средневековый мудрец, поскольку *сущее* в его представлении связано с неразличением субъекта и объекта (Камчатнов, 1982, с. 109) и роль связки между ними исполнял Бог. Высшая степень

абстрактности, ему доступная, — это идея Бога, надличного и надмирного с у щ е с т в а, в котором сосредоточена всякая с у щ н о с т ь и представлено все с у щ е е.

Та вершина греческой мудрости, которая внесена была в славянскую книжность подобными переводами, стала вместе с тем и тупиком интеллектуального развития. Раз уж связано с Богом — значит, и думать больше не о чем. К тому же чужая мудрость, даже тысячекратно разъясненная и истолкованная, все-таки мудрость заемная, как тогда говорили о светском знании — «внешняя мудрость».

Хотя и нашли эквиваленты греческим словам, но не пустили их в общий оборот, не включили в речевое мышление, и остались на долгое время и *бытие*, и *сущее* приятными незнакомцами. Так всегда случается с новыми словами, которые в родном языке еще не получили путем «идеации» внутренней формы значения (содержания понятия) и не соотнесли этой формы с представлением о совокупности фактов, с нею связанной (не развили собственного объема понятия). В течение всего древнерусского периода восточнославянские авторы не употребляли и самих слов.

Предупреждая дальнейший рассказ, отметим эту особенность философской терминологии: *законъ*, *бытие*, *сущее* и др. пришли к нам из церковнославянского языка, сначала в переводах греческих текстов, а затем в пояснениях южнославянских книжников, но внутренней потребности в таких словах не было до тех пор, пока они не обросли со-значениями, почерпнутыми из внутреннего смысла однокоренных славянских слов, отражающих собственный опыт славян.

Например, *бытие*. Уже форма указывает на древность славянского слова. Это причастная форма, сохраненная, в частности, формой *забытъ*. Все индоевропейские языки имели подобные отпричастные образования со значением ‘сущий’, ‘ставший’ (*былина*), или конкретно ‘жильё’, ‘растение’ (*былинка*) и т. д. В других славянских языках то же самое: сербское *бйтак* ‘суть, существо’, словенское *bitek* ‘существование’, чешское *byt* ‘существо, существование’, польское *byt* ‘состояние, бытие’. В древнерусском языке *бытъ* — ‘пожитки, имущество’, тоже весьма конкретное указание на материальные условия существования. Слова *бытъ*(*е*) и *бытъ* довольно часто смешивались в употреблении после XII в. Образованные от глагола с самым общим значением ‘существовать, находиться’, они уже в древности обладали абстрактным смыслом, а изменения в значениях самого глагола с течением времени накладывались и на смысл отглагольных образований. Семантическая

доминанта смысла сгущалась и выразилась отчетливо: *быть*(*е*) — материальная сущность. А ведь именно это мы и имеем в виду теперь, говоря о бытии — 'материя, сущность'.

Суть, сущее, бытие воспринимается как возникающее или даже сотворенное, т. е. дано в процессе развития, в движении. Более того, бытие, как и быт, можно сотворить собственными руками. Своими руками... в развитии... в движении...

ТОЧКА В ПРОСТРАНСТВЕ

...человека со всех сторон теснили чисто пространственные представления, настоятельно требовавшие непосредственного воспроизведения.

Гуго Шухардт

Аристотель ли заповедал средневековым мудрецам, или уж просто то было очевидным, но всегда мы встретим утверждение, согласно которому *пространство* неотделимо от тел, как и время — существенная характеристика движения тех же тел. Впоследствии сознанием были выделены и другие характеристики — действия для пространства, процесса как потока событий — для времени. Современное аналитическое сознание выделяет множество пространств: чувственно воспринимаемое, реально существующее, абстрактно-символическое (интеллектуальное) и т. д.

Мифологическое пространство — это образ мира, соотнесенный с реальным миром, но ему не тождественный. Признаки реального пространства — действие, движение из точки в точку, где и происходят события, — восполняются признаками идеальными (Мельникова, 1998, с. 11–13), между прочим, и потому, что «в чувственном восприятии и нет трех эвклидовых атрибутов пространства — бесконечности, непрерывности и единообразия» (Стеблин-Каменский, 1976, с. 32).

Словесные образы идеально восполняют недостатки «чувственного пространства». Просторы пространств выражают идею бесконечности (современный образ: «неоглядные просторы»), непрерывности (они «простираются») и единообразия — например, в исконном значении слова *сутки* 'сотканные в движении (*токе*) единого материала'. Таких словесных образов в русском языке много, а время, когда их смысл понимали буквально, и носит название «мифологического».

Это пространство едино и в каждой точке равно самому себе — целое есть часть, и каждая часть есть свое целое. Пространство замкнуто и ограниченно, имеет свой центр, а вокруг него простираются области враждебного (Мельникова, 1998, с. 12–15). В былине и в сказке пространство возникает лишь в момент события и описывается как непосредственная, чувственно воспринимаемая реальность; пространство немыслимо как категориальное — это просто «вещь», которая существует наряду с другими вещами. Ее нельзя представить, можно лишь наблюдать, а по своей ценности все множество конкретных «пространств» неоднозначно. Существуют сакральные пространства, в которых все и случается, *съ-луч-ается* случаем: мост, гора, река, лес... (Адоньева, 2000, с. 71–72). Когда читаешь «Житие» протопопа Аввакума, встречаешь все те же, идущие из древности, «священные» места, в которых и «случается» с Аввакумом все, им испытанное в жизни. События «случаются ему» на реке, в лесах, на горах, на стогнах града, в темнице. И ничего не изменяется в ощущении подобных «специализированных» пространств. Они всегда все те же, что были искони. Они вечны, потому что простору пространств соответствует не время, а вечность. Именно там и должно все *со-стоя-ться*. Оно и состоится, уже ожидая путника в дороге.

Пространственные характеристики древнерусских «Хождений» тоже конкретны, они перечисляются в общем ряду встреченных по пути чудес. Пространства разорваны, потому что каждое из них наполнено совершенно разными вещами. И только точка зрения автора способна объединить их, представляя их совокупность типологически как «взгляд всеобщего человека» (Адоньева, 2000, с. 64).

Это взгляд с высоты птичьего полета, вид сверху и чуть-чуть сбоку, отстраненно, но с явным интересом к объектам наблюдения.

В начале XIII в. автор «Слова о погибели Русской земли» так описывает Русь: «О свѣтло свѣтлая и украсно украшена земля Руськая! И многыми красотами удивлена еси: озеры многыми удивлена еси, рѣками и кладязьми мѣсточестьными, горами, крутыми холми, высокыми дубровоми, чистыми польми, дивными звѣрьми, различными птицами, бещисленными городы великыми, селы дивными, винограды обителными (садами), домы церковьными...» (Сл. погиб., с. 154).

Словно воин, сложивший в бою свою голову, возносясь душою, прощается с любимой сторонушкой, озирая ее просторы в последний раз. И это не домысел: «Слово» признают введением к «Житию Александра Невского», которое церковные книжники убрали из текста о благоверном князе.

Но как бы ни сохранялось языческое поклонение пространству, *Род-и-це*, все больше набирает силу христианское представление о пространстве. Шестодневы во всех подробностях описывают шесть дней творения мира, космографии представляют обозримые контуры этого мира, а хождения описывают их сакрализованные места. Ощущение цельности мира — новое, принесенное христианством ощущение (Мельникова, 1998, с. 214). Отцы церкви не оставляют вниманием ни одного священного места, культом святых освящая их новым светом и вводя в христианскую благость.

Противоречие между язычески мифологическим *местом* и христианским *космосом* воспринимается как столкновение беспорядочно частного, как хаос — с порядком стройного мира. Пространство упорядочивается не в вещном мире — оно формуется идеально.

Два вида «пространств» соединились в один общий р о д: просторы стали пространством.

Хронотоп академика А. А. Ухтомского — это представленное в исходном синкретизме пространство-время, русская модель бытия-во-вне, идущая из Древней Руси идея, своим возникновением обязанная творческому единоборству языческих и христианских представлений о пространстве, времени и движении. На многих примерах в истории самых древних слов можно проследить перетекание смысла, обязанное развитию таких представлений.

Сѫ-тък-и — сутки как движение (*ток*), как пространство (*со-тк-анное*), как время («день и ночь — сутки прочь»). Взаимное перетекание времени в пространство и пространства во время определялось многими обстоятельствами жизни. Исследователи древнерусской культуры не раз отмечали важность для развития культуры преобладания того или иного вида искусства: интерес к музыке и поэзии преобразует пространство во время, интерес к живописи переводит время в пространство. Просторы России всегда служили материальным утверждением первенства пространства, как и любовь к слову, универсальность пространственных признаков постоянно воссоздается в самых бытовых, вульгарных даже речениях, вроде пресловутых ныне «где-то в июне», в сведéнии всего многообразия отношений к конкретно пространственным.

Тем не менее русские философы XX в. впадали в противоречие, несогласованно утверждая, что русская ментальность время порождает из пространства (Николай Бердяев) или, наоборот, из времени ткет пространство (Семен Франк).

Истина в том, что в т о ч к е мира нет ни времени, ни пространства.

Но всё это слишком отвлеченно, всё — в о о б щ е.

Представим себе предмет (или человека) в каком-то месте и опишем его позицию. Своего рода это «ниточка в пространстве», точка в математическом смысле: может быть и песчинка, но может быть и скала.

Прежде всего, предмет стоит к нам л и ц о м. В древнерусском представлении не так, лицом стоит только человек, да и то если лицо открыто. Лицо для средневекового наблюдателя — это щека, свободное пространство лицевой части. Развернув лицо, становишься невидим: «И удари мя по лицу, и обратися лице мое назад» (Стефан, с. 101).

У предмета не *лице*, а *передъ*, слово, которое некогда значило ‘через, сквозь’, но рано изменило свое значение на ‘перед, прежде, до’. Ч е р е з некое пространство, отделяющее меня от предмета, я ощущаю то, что находится *прежде* самого предмета, мысленно я добираюсь до него. По-видимому, некогда были другие слова со значением ‘перед, передний’.

Различные оттенки в передаче размещения в пространстве лица или предмета напротив наблюдателя имели особую важность. Судить об этом можно по тому, какое количество слов, передающих идею «напротив» (расположенное предо мною), сохранилось в языке, да и то лишь потому, что они стали исполнять роль предлогов: *прѣзъ* ‘против’, *разъ* ‘деленное (вижу переднюю часть)’, *чрѣзъ* ‘напротив вкось’, *про* ‘за (вместо)’ и т. д. (Потебня, 1881, с. 12).

Одно из таких слов — *прямь*, того же корня, что греческое πρόμος ‘передний, головной’ или некоторые германские со значением ‘передний, дальнейший’. В древнерусских текстах *прямь* значит ‘около, перед’; еще сохраняет свое значение, но уже испытывает давление со стороны слова *передъ* / *прѣдъ*. В древнейших переводах на славянский язык «прямо мнѣ» соответствует выражению «противу мнѣ», а в некоторых списках и «прѣдъ мною» (Евсеев, 1905, с. 142). У игумена Даниила в «Хождении» сказано: «И отъ востока лиць на стѣнѣ написано есть мусиею (мозаикой) Христосъ на крестѣ распятъ, хитро и дивно, прямъ яко живъ и вболѣ и возвыше, яко же былъ тогда» (Игум. Даниил., с. 20–21). Выделенное слово переводят «прямо как живой» (ПЛДР, 1980, с. 161), что неверно. *Прямъ* или *прямь* в XII в. значило ‘непосредственно, без промежуточных степеней’ или ‘расположенный напротив’. Чисто пространственное безоценочное наречие (СлРЯ, 21, с. 27–28). То же и в загадочном тексте «Вопрошания Кирика» XII в.: «А зерно горющное прямь, рече, синапръ» (Кирик, с. 30), т. е. «а горчичное зерно, сказал (он), определенно горчица» (использовано греческое слово σίναπι).

Затем мы видим, что предмет растянут в пространстве, у него *бока*,

или *стороны*. Русское слово *сторона* отличается от славянизма *страна*; *сторона* у предмета, *страна* у самого пространства. Да и само по себе пространство — то, что развертывается «по сторонам». Однокоренные этим словам — *просторъ*, *простереть*, а в глубокой древности к тому же корню восходили στέρνον 'грудь, плоскость' и древнегерманское слово *stirna* 'лоб'. Оказывается, «сторона» не правая-левая у предмета, который я рассматриваю в XI в., а «лицевая сторона», половина, которая имеет свою плоскость с распространением в разные стороны. Человек встречает все лицом к лицу — в лоб, ему некогда озираться по сторонам. Таково было древнее представление о «стороне»: всё налицо *под моим взглядом*.

Слово *бокъ* также отличалось в значении от современного; это просто 'палка, крюк, клюка' или что-то вроде того. «Руки в боки» — передача исходного образа, который предполагает некие «клюки» с обеих сторон (человека).

Того, что с з а д и, не видно. Задняя сторона человека — вид со спины; *задняя* находится в конце, *задница* — наследство, которое наследник получит *по-зад-и* своего благодетеля, как остаток его богатства, после него. *Задъ* — 'прочь, в сторону', а вовсе не однозначно 'назад'. Скорее 'задняя сторона', например тылы войска или обратный проезд (СлРЯ, 5, с. 177). И здесь пространственное размещение передается словом с исходным значением движения. «И цесарь, приемъ слово и задняя испыташа, истины искаше» (Флавий, с. 230) — получил известие и под его углом зрения рассмотрел все п о с л е д н и е события.

Впрочем, здесь, как и обычно в древности, присутствует вариантность в обозначении одного и того же. Конкретные различия определяются частным характером положений размещенного в пространстве конкретного предмета. В «Шестодневе» Иоанна Экзарха мы находим противопоставление «передняя часть» — «задняя часть» (например, «задняя часть» «есть оплещие» (Шестоднев, л. 219б); в чем-то может быть *лѣвый* или *дѣсный бокъ*, хотя обычно упоминаются *лѣвая* и *дѣсная сторона*; полуденная или северная — тоже *сторона*, но нет, например, «задней» стороны. *Сторона* связана с пространством, как и рука — но уже по отношению к человеку (как и *бокъ*), тогда как *часть* вполне предметна и представляет не направление, а вещь.

Важность передачи именно направления движения вызывала необходимость в появлении новых речений — по мере того как старые становились обозначением сторон неподвижной «точки в пространстве» или, наоборот, развивали из себя значение времени. Ведь движение про-

исходит не только в пространстве, но и во времени. Слова *передний* и *прежний* одного корня. Появляются десятки обозначений, связанных с идеей пространственного перемещения.

О-пять или *във-пять* — в сторону своих пяток, ‘назад’, а следовательно, и ‘снова’. В древнерусском переводе «Пандектов Никона» «възврати абье (тотчас) н а з а д ъ славу едину» (Пандекты, л. 336 об). — в болгарском уже *опять*. Слово *снова* — очень пóзднее образование, в древнерусском языке его нет. Слишком отвлеченное и притом чисто временнóе указание на возвращение вспять.

Разнообразие оттенков перемежающихся «переда — зада» поразительно. Имеются слова, сегодня уже никак не связанные с обозначением пространственных характеристик. Например, слово *прокъ* как *прокъ*, т. е. ‘обращенный вперед’; ср. *по-перекъ* из **per-kos*. В русских говорах *прок* значит ‘на следующий год’, т. е. вперед, а *впрок* ‘навсегда’; древнерусское слово *прокъ* — ‘остаток на будущее’, отсюда и *впрок*, и *прочь*, и *прочий* ‘каждый, любой’, и даже определение *прочный*, которое совершенно изменило свое значение: ‘другой’ > ‘следующий’ > ‘будущий’ > ‘постоянный’ (с 1450 г.) > ‘крепкий’ (Материалы, III, с. 1606).

Кроме того, у каждого предмета есть *край*, которым оканчивается любая сторона. Но этим словом обозначался либо берег, либо конец чего-либо. Само слово *коньць* происходит от слова *конъ* ‘край — начало или конец (предмета)’. *Конъ* и *край* ограничивают предмет в пространстве, но отчасти и во времени, если время понимается как продолжение пространства.

Коньць и *край* различаются. Может быть «страна конечная» (там же, л. 52 об.), но сторона крайняя не встречается. Говоря о земле «ей нѣлзѣ се преклонити никако же съ своихъ коньць — якоже и иже къ небеси краи суть, то равно отстояние имать всуду» (Шестоднев, л. 52), Иоанн Экзарх утверждает, что края являются крайними (последними), и не всегда совпадают с концами — границами. Козма Индикоплов полагает также, что «конець имать миръ», а рай расположен там, «идѣже и краи небо... краемъ земли всяко совъкупляемо» (Козма, с. 48, 50). Районы древнего Новгорода — *концы*, размещенные по окружности от центра и в отношении к центру. *Краи* в развернутой линии — не конец; так, войско перед боем определяется словом *рука* (полк правой или левой *руки*). Дружинники «конець копия въскоръмлени» (Сл. Игоря) — обнаженным острием. Конец всегда остр, край — широк. В комментарии к тексту Д. С. Лихачев (1950, с. 383) отметил, что слово *конець* в древнерусском языке значил не только ‘окончание’, но и ‘оконечность’ (грани-

цу), по смыслу же выражения «копие преломити конець поля Половецкаго» это есть «ближайшая к Руси оконечность Половецкой земли, т. е. ее начало».

Слова *начало* и *коньць* общего корня, но *начало* связано с развитием действия (на это указывает древний суффикс), а *конец* осложнен уменьшительным суффиксом со значением малой ничтожности — обозначает не столь уж и важный результат действия.

Проблема начал и концов имеет особое значение в любом мировосприятии, для всякой культуры. Христианство маркирует конец, язычество — начало; в зависимости от ценности того или иного факта, он характеризуется именно такими словами. Хотя бы для того, чтобы отчуждать себя от бесовского царства, в котором «ни начала ни конца» нет, и от небес, где, напротив, всё пребывает в вечности, но пространства отсутствуют вовсе. «Иисус сказал: "Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале, и он познает конец, и он не вкусит смерти"» (Ев. от Фомы; Трофимова, 1972, с. 372). Так Иоанн Экзарх, повторяя слова Иоанна Дамаскина, замечает: «Да не вѣсть, откуду ли есть начатокъ, где ли е(сть) коньчалъ, нъ иже и есть очьрталъ, то не може рещи без начала и бес конца» (Шестоднев, л. 3 об.).

Оставим в стороне другие слова, некогда имевшие столь же конкретные и узкие (видовые) значения 'край'. Они исчезли. Слово *узгъ* еще употребляется в славянских переводах кормчих книг («оставшюся частью узгу свяжет нозѣ» — Материалы, III, с. 1169).

Столь же древними являются более точные определения предмета в пространстве: *верх — низ, широкий — узкий, малый — великий, глубокий — высокий, короткий — долгий* 'длинный' и др. Во всех индоевропейских языках соответствующие словесные корни передавали одно и то же значение, например: *узкий* 'сдавленный', *широкий* 'открытый', *глубокий* 'выдолбленный' и т. д. как результат действия человеческой рукой, с помощью которой и производились замеры пространства. Все эти слова не связаны с обозначением времени, поскольку они указывали не расположение предмета в пространстве, а только его качества. Для временны́х «размеров» стали использовать другие слова, иногда замещая их «пространственными». Когда для обозначения «длинного» времени стали использовать слово *долгий*, для предметного обозначения взяли новое — *длиньный*.

То же случилось и с другими словами, уточняющими качество объекта.

Например, древнее слово со значением 'круглый' сохранилось лишь для обозначения пространственных границ: *обьлъ*. Небесная сфера —

обьла, облы столбы и т. д. Наша *вобла* именуется тем же словом. Когда же из пространственных обозначений стали выделяться временны́е, потребовалось новое слово, способное обозначить «круглое время». Это слово — *кругъ*, заимствованное у германцев в начале новой эры. Но в текстах XI в. значения слов *облъ* и *круглъ* уже смешивались, хотя древнерусские книжники добросовестно старались противопоставлять их друг другу. У Иоанна Экзарха в X в. одновременно может быть «обло и кругловато тѣло небесное» (Шестоднев, л. 48), причем «на облѣ и круговатѣ тѣлеси» жидкости не стекают (там же, л. 42); само небо — *обло* (там же, л. 48 об.), оно — «всего бо облааго круга образъ» (там же, л. 53 об.). Круг может быть *облѣи* больше или меньше (там же, л. 54 об.), так что степень округлости — величина непостоянная. Как у концов есть края, так и у круга — *облость*. Более того, «аще ли о б ь л о есть, то коньца не имать; еже бо всуду о б л о ес(ть), то где ему коньць?» (там же, л. 153 об.). Круг можно очертить, облый контура не имеет. Так и земля не стоит на одном месте, «нъ кругомъ грядеть» (там же, л. 123 об.), ходит по кругу. Облое телесно, круг — идеален; круг — кольцо, имеющее «облую» форму (из **ob-vьlъ*). Человек может видеть «кругомъ грядуще вьсе, кругу бо очрьтену ему» (там же, л. 3 об.). У всякого тела «облые и тѣлесные круги» (там же, л. 107). У Козмы Индикоплова «камень облъ» противопоставлен «кругловидну небеси»: «круголъ образъ поразумѣваяше имѣющь небо» (Козма, с. 61, 52, 41).

В целом можно сказать, что древнерусская система не вырабатывает еще терминов родового смысла, гиперонимов из числа наличных, конкретных по смыслу слов. Пространственная характеристика как бы исходит из самого предмета, определяясь его собственными качествами. Гиперонимы не развиваются и потому, что в условиях символического мышления слова получают переносные значения, иногда используя их и терминологически. «Обельный холопъ» — полный, т. е. «круглый холоп» в своем бесправном житии. Сравнив с современными нам переносными значениями типа «круглый год» или «круглый стол», мы увидим отличие от древнерусских типов семантического переноса.

Средневековая метонимия использовала обозначения материальной (*обл-* — округлость), а современнная метафора пользуется идеальной (*круг-* — окружность) стороной одной и той же пространственной характеристики. Ни в том, ни в другом случае нет связи с возможными другими обозначениями окружности-округлости (например, со словом **banь* ‘выпукло-вогнутая окружность’; ср. слово *банка*).

Предпочтение только двух слов со специализированными значениями показывает, что древнерусские обозначения развиваются в сторону гиперонима, но роль слова с родовым значением там исполняет одно из слов с одновременным видовым значением. Как, собственно, и должно было быть до XVII в.

Предлоги, расширенные предметным распространителем -*d*-, могли обобщенно представать как имена, сохраняя при этом некоторое предложное (местное) значение. Не все предлоги, но некоторые из них, и важно, какие именно: *пере-дъ*, *за-дъ*, *по-дъ* (под печи); *на-дъ* не стало именем. Как субстанция вещи воспринимались только три плоскости: передняя часть, задняя часть и нижняя часть, которая также отличается от пустот, описываемых с помощью конкретнозначимых слов типа *дупа* (*дупина* 'отверстие', ср. *дупло*), *юдоль*, *тьло*, *дъно* и др. Направление вверх не опредмечено (не овеществлено) именно как направленность движения или хотя бы его идеальной формы — взгляда. Незамкнутость верха носит сакральный характер, своим словесным покровом человек оберегает себя от бездны, с тылу и на всякий случай — щитом — спереди. Вверх он растет. Он растет и куполами храмов, и сказочными присловьями. В качестве приставки при глаголах стали использовать слово *низ-* (*низ-вергнуть*, *с-низ-ойти* и пр.), и только его; ни вверх, ни назад, ни вперед сокрушительное движение не направлено. «Голое», свободное от дополнительных оттенков смысла движение направлено вниз; движение вперед и вверх обозначено как *у-стремл-енность*: *стрѣмиглавь* как сломя голову — вперед, или как заломив шапку — вверх. *Стрьмь* — 'прямо' и до полной завершенности 'совершенно'.

Важно, что у славян главенствует идея «верха», не совмещенная с идеей «переда». Иоанн Экзарх тщательно описывает человеческую голову; она имеет три части — спереди *тѣмя*, сзади *тылъ* (*за-тыл-ок*), посреди *връхъ*, причем «верх» «и скрание (висок, щека) зовуть, еже есть л о б ъ» (Шестоднев, л. 213). То, что расположено до темени — *лице*, «между бо обою очию ес(ть) *чело»*, а «задняя часть» шеи — *оплещие*. Поскольку существуют еще «горнии връхове, обрастоше дрѣвомъ» (там же, л. 102б), а также другие, весьма конкретные обозначения верхушки, темени, кровли, куполов и т. д. (СлРЯ, 2, с. 100–102), ясно, что на слове *верх* Средневековье развивает и вырабатывает логически точные родовидовые отношения, выражая их в языке. В данном случае родовые понятия о пространстве формировались наряду с выделением временны́х характеристик движения и действия.

ОБЪЕМНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА

Истиной пространства является время; так пространство становится временем.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Долгое сохранение синкретизма пространственно-временных отношений в значениях слов пространственной ориентации наталкивает на мысль: не воспринимали ли славяне мир в предметном единстве всех его координат?

Такое предположение высказано; но объемное представление пространства предполагает и пространство — «четырехмерное, а не трехмерное» (Рыбаков, 1987, с. 556). В основе четырехчастной композиции лежит не круг, а крест, направленный на все четыре стороны. На форме складня 1412 г. Б. А. Рыбаков показал развертку такого «древнерусского пространства»:

высота

широта *длина*

глубина

Высоту и глубину, но также широту и длину (долготу) человек отсчитывал от себя, тем самым поставив себя в центр объема. Всё *во-круг* становилось *о-крест* него, составляло *о-крест-ности пере-крест-ка*, на котором находился он сам.

Крест, символ христиан, о четырех концах, и в «Богословии» Иоанна Экзарха (Богословие, с. 254) определенно сказано, что у креста имеются *высота, глубость, длъгость и ширость*, но самое важное в нем — это средоточие центра, от которого ведется счет: «середьнее с гвоздьмь»! В «Шестодневе» описываются не сакральные, а бытовые вещи; они трехмерны, отличаются «и мѣстьною длъгостию, и шириною, и глубиною» (Шестоднев, л. 69 об.). У них нет высоты. Даже тело человека «натрое растоящися, рекъше яже имать длъгость и ширость и глубость, еже есть тълъстина» (Богословие, с. 190 и сл.). В переводе «Диалектики» Иоанна Дамаскина (один из источников Иоанна Экзарха) сказано, что тело «имать три растояния: длъготу, широту, глъбость, рекше дебелость» (Богословие, с. 160). Толщина, или дебелость представлена как одно из частных (вещных) проявлений глубины.

Ширина, широта, ширость — признак пространства, простора. Поэтому в переносном значении можно сказать о широте моря, богат-

ства и т. д., можно также *ширятися* ‘носиться (по пространству)’, «яко соколъ на вѣтрехъ ширяяся», реять в полете; в русских говорах *широй* ‘чистый, открытый’; «чистое поле» — открытый простор.

Длина, длъгость — просторность, переходящая в признак времени (время всегда длится, оно *продолжительно*); это— слова общего корня: **dьl-g-* и **dьl-in-* (ЭССЯ, 5, с. 208–209), все родственные славянским языки указывают значение ‘длина’, а не ‘продолжительность’.

Высота, высость — признак особого (высокого) качества.

Глубость, глубина (*дебелость, тълстина*) — объемность; в переводных текстах возможно переносное значение ‘содержательность’: «въ едину же суботу *утру глубоку»* (вариант: *зѣло рано*) или выражения типа «съ глубокыимь испытаниимь» (Златоструй, с. 177 = ἀκριβῶς ‘точно, чрезвычайно; с большим трудом’). Такая объемность предстает как четвертое измерение — совокупность трех измерений, взятых в их целом.

Целое дано наравне со своими частями на общей плоскости изображения. Синекдоха становилась основным приемом счисления, когда род представлен одновременно и как один из видов. В конце концов Троица тоже — и состав трех Лиц, и совокупность трех в их нераздельности и неслиянности.

Мир един во всех своих измерениях, но части мира располагают определенными *местами*.

Высота ль высота поднебесная — в небо,
Глубота, глубота — акиан море — в бездны,
Широко раздолье по всей земли, —

поется в былине, записанной триста лет назад. Воздух, вода и земля — материальные воплощения высоты, глубины и ширины. А учение о первоэлементах тесно связано со структурированием пространства; на это указывают типологические факты (Лисевич, 1969).

Языческая Русь вошла в XI век с системой тройной определенности: Восток, Юг, Запад. Христианизация ориентировала сначала на различение четырех частей света, а затем на пятичленную систему с выделением центра и восприятием аристотелевской «квинтэссенции» — эфира.

Мѣсто — часть пространства, занятое телом, — так учили в Средние века. Слово восходит к древнему **mēt-to* ‘место питания’ или к **meit-* ‘пограничный столб (кол)’ (ЭССЯ, 18, с. 205). Последняя этимология связывает слово с другим: *мѣта* как приметный знак на местности, *метати* ‘бросить’. Для абсолютного авторитета Средневековья Ари-

стотеля место есть «первая неподвижная граница объемлющего тела», место наделено особой силой, присущей только ему одному (Гайденко, 1980, с. 322).

В отличие от простора пространств, соотнесенного с определением *простъ* 'открыт', «место» предполагает *раз-мет-ку* во времени; это точка отсчета «здесь и теперь».

Древнерусские тексты всех жанров показывают, что *мѣсто* осознавалось как совмещенность пространственно-временных качеств вещи, определяемых особой функцией. «Чин свадебный» в XVI в. описывает, как в обряде венчания жениха и невесту «ведуть къ мѣсту»; у всех участников свадьбы свое особое место, а расположение «по местам» в каждый данный момент связано с исполнением известной обязанности. Современные русские говоры, сохранившие многие древние слова, под «местом» понимают свой огород, лесной охотничий участок, свое личное дело, принадлежащую конкретному лицу вещь (например, постель или чашку) и т. д. В пословице «невеста без места, жених без порток» подчеркнута исключительная степень нищеты. *Место* в собирательном смысле обозначало множество: «Вчерась какое место народу собралось!» — «Эко место вырос!» — «Эко место ягод!». Место становится делом, поскольку связано место с исполнением определенной обязанности, а где дело — там и время течет. «Не корыстно место-то: эко место!.. с час места прошло...».

В древнерусских текстах *мѣсто* чаще всего именно 'место расположения', но также 'поле' (в «Повести временных лет»), в переводах с греческого также 'город' (Богословие, с. 113; *мещане* — горожане), затем 'земля' (московская грамота 1315 г.) или 'область' (государства — с конца XIV в.).

В значении времени слово известно (по летописям) с 1074 г.: «Есть ту монастырь... на Болдиных горахъ и до сего мѣста» (Лавр. лет., л. 193). Время и пространство тут еще совмещены, но в устойчивых и распространенных формулах типа «до сихъ мѣстъ», «отъ того мѣста», *покамѣстъ* и др. представлено типично временно́е значение корня. «Мы тя до сихъ мѣстъ акы отца имѣли по любви!» (Ипат. лет., с. 573). В московской летописи под 1435 г.: «Того же лѣта весна была тепла, а лѣто студено да и мокро, и никакое жито не родилося съ тѣхъ мѣстъ» (Ермол. лет., с. 149). Достаточно большой отрезок времени — «с тех пор» дело не спорилось. У протопопа Аввакума выражения типа «с год мѣста протянулось» обычно; но такими же формулами в XIX в. пользуются и герои Глеба Успенского.

Время как «истина пространства» видоизменяет форму пространственных измерений. Древнерусская культура уже овладела всеми приемами ориентации «здесь и теперь».

Нелишне напомнить, что зрение — процесс двухступенчатый. Сначала на сетчатке образуется двумерное изображение внешнего пространства, плоскостное да еще и перевернутое. Затем в сознании воссоздается облик внешнего пространства (простор преобразуется в пространство), и теперь оно предстает трехмерным и объемным, выстраивает перспективу, т. е. видит предметный ряд в реальном соотношении вещей. Человек развивается в том смысле, что веками совершенствует свое сознание в интересах познания, потому что параллельно развивается мозг, совершенствуется язык, а мысль и слово помогают уяснить себе многие оттенки окружающего мира.

Сначала нужно было определить, «движется — не движется», а все остальное казалось несущественным; потом на очереди оказалось определение «далеко — близко», «больше — меньше», «хорошо — плохо» и т. д. Каждый раз на пространственные координаты накладывались некие новые установки сознания, окутывая его априорными («врожденными») схемами рассудка.

Древнерусский период в развитии этого процесса у восточных славян состоял в оценке «места» и в разработке перспективы, устанавливалась система соотношений между предметами в пространстве и их относительной ценностью. Как параллельно этому развитие сложной системы глагольных времен вырабатывало точку зрения говорящего, так и здесь — выстраивалась точка зрения взирающего на мир человека.

В древнерусском искусстве, как и в средневековой Европе вообще, господствовала обратная перспектива (как видит глаз), сегодня мы видим мир в линейной, прямой перспективе (как видит мозг). Глубина восприятия распространяется и на фон, и на движение, и на цвет. Для нас рельсы сходятся на горизонте, хотя реально они всегда параллельны друг другу. Большие предметы уменьшаются вдаль, фасад дома закрывает его заднюю стену. Так видим отдаленные предметы мы.

Древнерусская обратная перспектива отличается тем, что именно так мы видим близкие предметы. Например, книга в руках кажется шире дальним обрезом, чем ближним к нам. Непосредственное видение всегда предстает в такой перспективе. Человек лично видит немногое и к тому же на ограниченном пространстве. Тем самым психологически оправданно, каждый предмет, попавший в поле зрения, оказывался в своей собственной перспективе, он казался важным сам по себе, а не в связи с отвлеченной от предметности идеей пространства. Такова точ-

ка зрения не стороннего наблюдателя, а участника событий, находящегося в движении как часть всеобщего целого (Флоренский, 1999; Раушенбах, 1986). Мы видели это на описании панорамы Древней Руси: автор находится в центре, в гуще событий, внутри изображаемого пространства. Он описывает не образом, а подобием, поскольку сам уподоблен тому, что описывает.

Вот миниатюра, которая открывает древнерусскую рукопись 1057 г. — Остромирово Евангелие. Один писец пишет за столом, другой оторвался от работы, но и его рабочее место вырисовано точно, во всех деталях. Кресло мастера показано сбоку — казалось бы, достаточно, но нет: тут же оно изображено и сверху, со стороны седалища. Иначе было бы неясно, что это перед нашими глазами, — а вдруг всего лишь корзина для мусора! Рабочие столики показаны прямо и чуть сбоку, одновременно развернуты и сверху: необходимо показать предметы, расположенные на них. Но и эти предметы снова написаны в собственных своих ракурсах: тетрадь и циркуль сверху, а шкатулка, как предмет объемный, опять-таки представлена сразу с трех точек зрения. Так же и подставка для писания: видно, как старается художник показать переписанный на лист текст — сверху. А пишущий собрат его и руку вывернул, так ему хочется показать сам процесс писания, даже не в тетради, а в свитке, что представляло собою особые трудности.

Каждый предмет нужно показать на его собственном месте, чтобы увидеть его в действии, переводя взгляд с одного на другой. Каждая часть изображения существует независимо от других — предметно, но в общем это все-таки цельное изображение близкого пространства, наполненного «местами» — в их функции. Предметы как бы парят друг возле друга, внешним образом не соотносясь, хотя логика изображенного понятна: скорописная мастерская. Выбраны только типичные предметы данного плана, художник мыслит образами, вовлекая в процесс осмысления слова. Он должен показать движение — и вот развороты вещей: поднявшийся с места выше сидящего и т. д.

Радзивилловский список летописи конца XIV в. — копия списка XIII в. (около 1212 г.) и сохранил в своих миниатюрах изображения чуть ли не XII в. Мы видим древнерусского человека. Фигуры людей коротки, большеголовы, с непропорционально маленькими ногами и большими кистями рук; большие лбы, прямые вытянутые носы, небольшие бородки клинышком, глаза без нижних век, представлены как точки видом «сверху». Тот же принцип изображения: в упор и сверху вниз, с редукцией маловажных по функции частей. Головы непокрыты, одежды длиннополые (ремесленники — в коротком платье), жесты всегда

оправданы смыслом изображения: протянутая рука с ладонью вниз — приказание или покорность, в разговоре или при заключении договора — руки протянуты с раскрытыми ладонями. Поражают лица: улыбчиво лукавы, себе на уме, подчас с ехидцей, с особым любопытством взирают на мир, но в общем весьма простодушны, без злобы и коварства. Лошади небольшие, но крепкие, как у былинных богатырей, с гривами и хвостами, и тоже ехидные в оскале крупных морд. Это не значит, что художник не мог изобразить изможденных праведников или свирепых зверей — и такие тут есть, но своих соплеменников (и даже врагов) он видит именно такими. Совершенно условно изображены ландшафты — горы похожи на крыши саклей, теснят друг друга, — выделяются именно «места», а не горные склоны, это «геометризированные лещадки», а не горы. Целое изображается по его части (вместо леса — дерево, вместо дома — только вход). Человек и мир — одно целое, явления природы и события в миру — равноценны и равнозначны (Арциховский, 1932; Подобедова, 1965).

Так же написана древнерусская икона; так воспринимается любая в е щ ь. Потому что именно вещь в ее объемном качестве является основным предметом познания. В «Домострое» тщательно описываются виды чашек, сосудов, блюд, одежд и прочих предметов быта, и нигде не использованы обобщающие эти виды слова родового смысла. Виды конкретно вещны, даны в собственной перспективе, тогда как род — обобщение мысли, идея которая находится вне вещного мира и принадлежит одному человеку. Собирание хаотично разбросанных по лику земли «вещей» с их «мест» и есть основная работа средневекового сознания. Сосредоточение всего видимого с одной общей точки зрения — наблюдателя-автора — идеально; когда на исходе Средневековья это происходит, идеальное «из человека» переносится на изображение, открывается прямая перспектива, в которой все видимое подчинено взгляду оценивающего мир человека. Это субъективная точка зрения, она возможна потому, что и в формах языкового мышления субъект (познания) отделил себя от объекта (постижения), уже не представляет себя его частью (часть как целое). Парадокс диалектического преображения, в данном случае на примере категории «пространство»: объективация мира в сознании идет через конденсацию его отраженных форм в человеческой личности. Объективация субъективна. Чем выше уровень рационалистичности, тем субъективнее всякая оценка. Средневековая русская мысль не перешла опасной черты, как это случилось на Западе.

Обращаясь к знаковым трудам той эпохи, обычно переведенным с греческого языка, в которых новые веяния видны наиболее полно и ярко,

мы можем убедиться, что после XIV в. на Руси знают уже обе перспективы, но в различной функции. Одна из них — сакральная (как архаическая — обратная), другая, линейная, воспринимается как профанная. Описательные выражения «Ареопагитик» позволяют понять, что обратная перспектива есть точка зрения Бога на мир, явленная в Логосе-Слове, а линейная — наша точка зрения на Бога через мир, как он сконструирован нашим сознанием и выражен в лексеме-слове (Колесов, 1991). В обратной перспективе предмет явлен — в линейной он нам кажется.

Эти две точки зрения, соревнуясь и обогащая друг друга, продолжали развитие сознания в познании мира, отражались на многих явлениях культуры и науки, отчасти рассмотренных в предшествующих томах настоящего исследования. Русский человек смог увидеть сразу и вещь, и идею вещи бифокальным зрением — соединив их в слове.

Тем самым пространство как основная категория познания постепенно утрачивает энергию своего движения, омертвляется в заданной схеме, поскольку категория времени уже выделилась как самостоятельная, и теперь пространство есть только предметность (его содержание), а не движение (его форма). Двухмерную плоскость изображения линейная перспектива превращает в трехмерную, углубляя перспективу с точки зрения наблюдателя.

Две эквиполентные оппозиции, совместно строившие четырехмерный мир Древней Руси на метонимическом принципе смежности, сменяются общей градуальной, построенной на метафорическом принципе сходств. Градуальная оппозиция развивается, преобразуя расположение лиц по «местам»: с переднего до заднего — социальное, справа налево— иерархия прав, сверху вниз — власти.

На плоскости листа трудно передать объем. Еще труднее распределить «места» по частям света. Вот как это представлено в рукописи «Христианской топографии» Козмы Индикоплова (л. 28):

встокъ зимний	***югъ***	***зимний западъ***		
а				
пи	*инь*	*ефиопии*	*ке*	*зе*
ли	*ди*	*	*ль*	*фи*
от	*я*	*скифи*	*ти*	*ръ*
и				
жатвеный въстокъ	***сѣверъ***	***жатвеный западъ***		

Апилиоти — восточный ветер, *зефиръ* — западный. Грецию Козма не называет, он там находится — в центре (*срѣдоземлие*, ср. Средизем-

ное море). Небо *кругообратно*, а земля не «круглообратна» и в сущности безмерна (там же). На одной плоскости представлены юг, юго-запад и юго-восток (так же и относительно севера); они идут параллельно, представляясь незамкнутым пространством, ограниченным только непознанными «местами». В тексте рядом обозначены *сѣверъ* и *полунощие*, *югъ* и *полудние*, запад и восток определяются по солнцу и по господствующим ветрам.

Перед нами отвлеченное от самых разных конкретных типов ориентации представление, в своей собирательности предложенное как абстрактное. Отсюда некоторые несовпадения механического характера. Время (*жатва*, т. е. осень, *зима*) совмещено с пространством, ибо представлена предметность, уже лишенная движения. Направление именуется по господствующим ветрам или по народам, населяющим это пространство.

Точка зрения также еще не выработана. Север — юг отмечены «от зрителя», центробежно; запад — восток — центростремительно, быть может, потому, что ветры дуют «внутрь» системы. Объективное и субъективное тут сошлись и вытянулись в несводимые параллельные линии.

Все перевернуто: верх внизу, а правое слева, и наоборот. Тем самым в соответствии с реальным зрением выделен низ, а круговое движение *посолонь* (по солнцу) требует отсчета от востока, т. е. именно слева.

В «Повести временных лет» расположение славянских племен и их соседей описано именно так, но несколькими концентрическими кругами от центра (Киев): *поляне — деревляне — дреговичи* — (новгородские) *словене — полочане — кривичи*, затем более узко кругом *сѣверъ — радимичи — вятичи — весь — меря — мурома*, таким же движением по дуге с юга на север *дулебы* по Бугу, *велыняне*, *уличи* и *тиверци* по Днестру. Круг основной, второй и дополнительный; они отличаются степенью зависимости от Киева: первый зависим, второй относительно зависим, третий никак не зависит, хотя и там тоже живут славяне. Это не круги, а кольца, вложенные друг в друга по известному принципу, причем сохраняется (на уровне предания) убеждение, что именно малый круг составляет сердцевину пространства Славии; князь Святослав о землях третьего кольца говорит, что «то есть середа в земли моей» (Лавр. лет., л. 67).

Век спустя то же находим в «Слове о погибели Русской земли», написанном выходцем из Киева между 1238 и 1246 гг. в одном из городов Северо-Восточной Руси. Здесь панорама мира расширяется указанием на соседние страны-народы (не государства). Панорама рисуется взглядом из центра (*отселѣ*) снизу вверх и слева направо: от венгров-*угор* на юго-западе, затем идут *ляхи-чахи* на западе, *ятвязи* и *литва* на северо-

западе, затем путь до *нѣмець* («далече будучи за синимъ моремъ» — скандинавы), а ближе к северу *корела*, «гдѣ тамо бяху тоймици погании» — язычники по притокам Сев. Двины — *Устюг*, с поворотом на юг поволжские народы *булгар*, *буртас*, *черемис* (марийцы), *вяда*, *моръдва* — и заканчивается на юге— там, где правит *кюръ Мануилъ цесарегородский*. Это уже — совершенно чужая земля.

В европейских языках Средневековья Восток и Юг — «передняя сторона», Запад и Север — «задняя сторона» — такова модель, в соответствии с которой выбрано направление движения вперед и назад (Першина, 1975). Средневековье общую линию переходов видит не с севера на юг или с востока на запад, а обязательно из одного общего центра кругами *посторонь*; здесь четыре вектора, материализованные крестом, который поставлен вертикально с ориентацией вниз-вверх и вправо-влево (Данилова, 1976, с. 159). Размещение пространств на карте могло иметь и идеологическое оправдание. Средневековые карты ориентированы на Восток и на Юг, а это ц е л и крестоносцев (Мельникова, 1998, с. 20).

В конце XIV в., после Куликовской битвы, составлен был перечень 350 «русских» городов — «А се имена градом руским ближним и дальним». И тут уже совершенно иной принцип описания; города описаны не с пространственной, а с государственно-политической точки зрения, т. е. не «вещно», а согласно известной «идее». Города перечислены по восьми районам отдельно (киевские, смоленские и т. д.); внутри списков перечни ведутся не по кругу, как было прежде, а либо по реке (линии), либо вообще вразбивку, иногда с перескакиванием, потому что сначала перечисляются каменные крепости или важные центры, затем остальные и т. д.

ПРИЙТИ В ДВИЖЕНИЕ

Двигаться в круге — это и значит одновременно двигаться и покоиться.

Алексей Лосев

Не забудем, что древнерусская научная идеология покоится на христианизированном Аристотеле, а «основное содержание и цель физической программы Аристотеля»— движение (Гайденко, 1980, с. 93). То, о чем мы только что говорили, касаясь проблемы бытия, продолжается: «Как и везде, и здесь мы получим правильное представление тогда, когда будем рассматривать в е щ и в р а з в и-

т и и с момента их п р о и с х о ж д е н и я» (перевод А. Ф. Лосева (Лосев, 1975, с. 14); выделения мои. — *В. К.*). — «И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов» (Аристотель, 1976–83, 4, с. 377). Один и тот же текст передан различным способом, но у Лосева он еще и истолкован как аристотелевский. Речь идет о развитии вещи с момента ее становления. В этом же месте Лосев говорит о сущности идеально правильного движения (по Платону): движение круговое, именно оно реально видимо вокруг человека, поэтому только такое движение и воспринималось как логически безупречное.

Всякое вообще движение в древности обозначалось одним глаголом, входившим в так называемый нетематический тип (не имевший основы корень); в древнеславянском это корень *-jьd-*. Глагол передавал движение постоянное, не связанное ни с прошедшим, ни с настояще-будущим (*идж — настоящее, идъ — прошедшее* в форме 1-го лица единственного числа); это было действие без указания на характер его протекания. Движение вообще, только движение. Распространитель *-d-* появился здесь по аналогии с другим глаголом, обозначавшим движение: *ход-, ходити* — уже в те времена, когда движение стало возможным не только ногами, но и верхом. Корень *ход-* родствен глаголу *сидѣти* (**sed-*) и первоначально означал ‘передвигаться, сидя в повозке’; отсюда уже раздвоение на *ходити* и *сидѣти*. Последние глаголы входят в самый новый грамматический класс и явились достаточно поздно, хотя еще и в доисторические (дописьменные) времена.

Эти глаголы объединяло одно общее свойство: они одинаково указывали на длительное непрекращающееся действие. Движение постоянно и неотменно. А всякое длительное действие непременно охватывает и настоящее время, время субъекта действия. Когда потребовалось то же движение выразить в форме прошедшего времени, славяне использовали уже имевшийся у них корень *ход-*, но в ином его произношении (в устной речи чередования звуков очень важны): *шьдъ, шьлъ* и др. (*шёл*). Это причастия, идею движения в прошлом передающие описательно, примерно так: *онъ — былъ* (или *есть*) *шедший*. Строго говоря, это еще не выражение прошедшего времени как категории.

Позднее глаголы *идти* и *ходити*, выражающие бесконечно-длительное действие, дольше других глаголов сопротивлялись уравнивающей их силе — категории прошедшего времени. Когда грамматическая форма прошедшего времени, аорист, охватила их своим универсальным действием, наши глаголы и вид получили разный. Раньше всего форма аориста закрепилась за глаголом *идти*: *идъ* — это форма древнейшего

простого аориста, а *ходихъ* более поздний «сигматический» аорист с суффиксом (позже к нему подстроился и парный глагол: *идохъ*). И уж с этого времени все грамматические изменения у этих глаголов были общими, в том числе и для выражения видовых противопоставлений типа *идохъ* — *хожаше* как ‘пошел’ — ‘ходил’. Такие изменения происходили уже в древнерусском языке.

При этом *ходити* шире по своим значениям. *Идти* — ‘совершать путь’, ‘передвигаться’ независимо от субъекта движения, например, «идет» и русло реки: «а изъ того озера идеть великая рѣка...» *Ходити* получает множество переносных значений как слово, уже изначально многозначное. «А паробки да дѣвочки ходятъ наги до семи лѣтъ... да по лѣсу у нихъ (индусов) лимоны ходять да обезьяны» (Хожд. Аф. Никит., 1472 г.), в первом случае ‘пребывают’, во втором — ‘находятся’. Идти можно только с помощью ног, а вот «звѣри по улицамъ — ходятъ» (там же). Появляется множество устойчивых сочетаний со своим собственным смыслом: «ходити въ слѣдъ» — сопутствовать кому-то, «къ заимомъ ходити» — одалживаться, «ротѣ ходити» — клясться, «по сему ходити» — соблюдать. Наоборот, *за мужь* можно только *идти*, поскольку предполагается, что замуж идут лишь раз.

Глагол *идти* развивает со-значения ‘причитаться, следует’ (*что ему идет*), а *ходити* — ‘действовать’, например, в обычных формулах правовых грамот «куды ходил топоръ и соха» — до тех мест, где уже работали.

Если теперь собрать все различия между двумя глаголами общего значения, различия грамматические и семантические, окажется, что *идти* — глагол «номинативный», он только обозначает действие, называя его, а *ходити* — глагол, так сказать, в чистом виде, он изображает движение, отражая процесс действия.

Но мы говорим о категории «движения», а не «хождения». В язык постоянно входили новые глаголы, выражавшие различные виды и типы движения. Многие из них, как слишком узкие по значению, уходили в стилистические варианты, другие, наоборот, возвышали свой ранг в общей системе таких глаголов. *Ступити* — *ступати*, *лѣзти* — *лазати*, *течи* — *текати*, *ѣхати* — *ѣздити*... Эти и подобные заменяют глаголы *идти* — *ходити* в различных конкретных описаниях, когда нужно показать изменяющееся качество действия. Они конкретны по значению и обязательно имеют видовые пары, что свидетельствует о позднем их вхождении в систему языка.

Сопоставляя все такие глаголы в их исконном значении, сразу же выясняем, что в древности для говорящего важно было указать «орган

движения» и связанную с ним среду (пространство) перемещения. *Идти* ногами по земле, *летѣти* крыльями по воздуху, *плути* по воде, и не обязательно с помощью плавников. Но могли быть указания на движение ногами, хотя и не по земле (*бродити* по воде вброд) или в темноте (*блуждати*), или по земле, но без помощи ног (*ползати*), или с помощью крыльев, но по ветру (*парити*) и т. д. Змеи «плѣжущася по земли, птицы паряще по тверди небесной, рыбы сквозѣ воду плавающе, и птицы плавающе сквозѣ въздухъ тацѣмь же образъмь, да елма же едино свойство обою...» (Шестоднев, л. 165б).

Кроме своих собственных, славяне получили несколько церковнославянских слов с тем же значением. Например, *грясти* полностью соответствует глаголу *идти*, и тогда возникает возможность варьировать глаголы в стилистических целях, т. е. ввести в обсуждение оценку. Усилить описание личной точкой зрения, не прибегая к дополнительным словам.

Кирилл Туровский в XII в. описывает встречу Христа: старцы бодро шествуют, отроки скоро бегут, а младенцы «акы крылати» п а р я т. В «Сказании о Мамаевом побоище» разница между Дмитрием и Мамаем в том, что один *грядет*, а другой *идет*, и т. д.

Ни четкие различия по конкретным функциям, ни тонкие оттенки стилистического характера не давали возможности выработать родовой признак категории, которая выходила бы за пределы частных обозначений движения и тем самым объединила бы раздробленные признаки движения как такового.

Таким признаком должен был стать признак, идущий извне собственно движения; им стал признак скорости, т. е. соотношение между пространством и временем в их мерных степенях. Переориентация на скорость была важным моментом в развитии категории, и древнерусские тексты особенно тщательно разрабатывают те моменты описания событий, которые связаны с быстрым движением: *потекоша*, *бѣжаша* и пр. Даниил Заточник в XII в., повторяя известный афоризм о злых женах, записал: «В триехъ нужахъ былъ есмь, двою нужею убѣжахъ, а злы жены не могу утѣчи» (от двух бед скрылся, а от злой жены никак не уйти!). Скороход назывался сначала *течець*, а после XIV в. *гонець*, но быстрее всех убегает *бѣглець*, к скороходам отношения не имеющий.

Именно тогда и сыграли свою роль основные исходные глаголы данного типа — *идти* и *ходити*. Как прежде они были безразличны к выражению субъекта действия или характера движения, так и теперь они абсолютно безразличны к признаку скорости передвижения. Другими словами, они выступают как отвлеченные соответствия всем конкрет-

ным глаголам движения по различающим тех признакам. Это по-прежнему и всегда глаголы, выражающие свой собственный, внутренний признак движения.

На первый план выходит идея движения и связанное с нею слово *движение*.

Все славянские языки сохраняют глагол *двигать*, но значения его в языках разные. Это может быть 'бросать', 'трогать', 'веять', 'поднимать', 'нести (что-то тяжелое)' и т. д. Конкретность обозначений при их расхождениях указывает на вторичность самого глагола. Сам термин *движение* пришел из церковнославянского языка, в котором выступал в конкретном значении 'пере-движение'. В древнерусских текстах столь отвлеченного по смыслу слова нет, но в первых переводных грамматических сочинениях встречаются утверждения вроде следующего (для ясности, в переводе): «***Время*** же есть совокупность мир составляющих, им измеряется всякое ***движение***: звезд и животных, и им подобных; отсюда и ***действие*** в глаголе». При переводе почти все слова текста пришлось заменить, чтобы прояснить смысл, но выделенные слова — подлинные. Движение измеряется временем («снятие» признака скорости), время же — это совокупность предметов, образующих мир (в пространстве). В определении склеились сразу несколько категорий: бытие — движение — пространство — время. Но каким-то образом они различаются, на это указывает первоисточник высказывания, Иоанн Дамаскин. Правда, и сам текст переведен у южных славян в конце XIV в., он никак не может указывать на уровень знания древнерусских книжников. Тем не менее и он удостоверяет, что к тому времени средневековые знатоки справлялись с представлением о времени, пространстве и движении. И что важно, движение — всегда действие; оно передается глаголом. «Движение же глаголет ся Аристотель прѣложение» — в «Диалектике» Иоанна Дамаскина. А *прѣложение* и есть перемещение, переход, изменение в самом широком смысле этих слов. Характерен и смысл славянского слова: *прѣ-лож-ение* — это прекращение «лежания», неподвижности, *пере-ложение*, знаменующее приступ к делу. Сознание выделяет начало движения как основную его характеристику, как порождение движения, его *генезис*.

Описание четырех видов движения со времен Аристотеля мы встречаем у всех мыслителей, касавшихся этой категории. Древнерусские авторы знали это по славянскому переводу «Ареопагитик» конца XIV в. (Прохоров, 1987, с. 20). У Иоанна Экзарха описано движение кругообразное, прямолинейное и разнонаправленное, у Дионисия Ареопагита, в соответствии с Аристотелем, это рождение и смерть — рост и умень-

шение — изменение качества — перемещение «с места на место». Эквиполентные противоположности, которые именно как *противо-положности* и осознаются. Но не объясняются. Объяснить в истолковании можно только включением третьего — сущности, которая всегда и есть причина сущего в бытии.

ПУТЬ-ДОРОГА

Русская стихия разлита по равнине, она всегда уходит в бесконечность.

Николай Бердяев

«Где дорога — там и путь» — утверждает русская пословица. Но движение, утверждал Гегель, состоит из соединения пространства и времени… Эпический герой находится в постоянном движении, он действует, но действия его мало напоминают наши, во всяком случае, это не цельно-законченные и самостоятельные действия последовательно сменяющихся движений, а смена частных операций, которые лишь в совокупности составляют общее действие. Перечисляются все моменты действия «запрягает коня» в их реальной последовательности, затем то же происходит с описанием выезда богатыря в «поле», встречи с противником и т. д. Мир состоит из множества деталей, и каждая из них важна в общей череде событий — потому что каждая опредмечена своим особым качеством и необходима для целого своим особым существованием. Опустишь что-то — и утратится связь причин и следствий, не говоря уж о цели, ради которой богатырь спозаранку отправился в путь.

Именно таким и было восприятие действия — движения в средневековой Европе, и в древнерусском обиходе также. Дружинный эпос отражает представление о мире, расчлененном на фрагменты, в нем еще нет единящей их идеи.

Движение эпического героя осуществляется в пути. Путь вообще является самой важной характеристикой повествования. Без пути-дороги и былины нет, для героя она и есть пространство его существования.

По общему смыслу слова *путь* в древности это было нечто, что можно связать и с дорогой (у славян и балтов), и с морем (у греков), и с мостом (у римлян), и с бродом (у армян). Принимая во внимание такой разброс со-значений в древнейшем слове, ученые пришли к выводу, что со

словом *путь* связано обозначение не просто пространства, но еще и некий т р у д, необходимый для его преодоления, опасность движения по нему. Переход через враждебную местность и связанное с этим преодоление, а не простое шествие по дороге: *путишествие*. Выйдя за пределы родного племени, путник встречал всевозможные лишения и беды.

Когда нужно было сказать о жизненных путях человека, в Древней Руси специально подчеркивали различие между *истинным путем* и *путем погибельным*. Георгий Победоносец, поразив плотоядного Змея, как это и положено святому, тут же «поучивъ всех о спасении и о истинном пути» (Чудо Георг., с. 524). Всегда, когда речь заходит о (о)священном месте, выясняется, что там нет дороги — там *путь* (игумен Даниил). Само слово *путешествие*, возникнув довольно поздно, сначала представляло собой простое сочетание: *путем шествуя*, *пути шествуя* и пр.; с высоким словом *шьствие* и высокое имя — *путь*. Переносные значения имени (*истинный путь*) переплелись с исконным прямым его значением, но произошло это в книжном языке.

В разговорной речи слову *путь* соответствовало более привычное *стьзя*, его предпочитали ставить древнерусские книжники, встречая в южнославянских текстах слово *путь*.

Сам же путь — бесконечный в своих проявлениях, вполне возможен и «другый путь» для свершения дела, другая возможность его исполнения. Не дорога, а именно путь — в о з м о ж н о с т ь. «Чада своя накажи и учи своему пути», — обращается к отцу семейства средневековый автор, не уточняя, что за путь он имеет в виду. Потому что всем ясно, что это — добрый, истинный путь. Путь — возможность х о р о ш а я.

Путь — это х о д, движение и, следовательно, не обязательно по реальной дороге. Военачальник разослал воинов «по теснымъ путемъ и по лѣснымъ» — по ущельям и зарослям. Греческое слово ὁδός переводили то как *путь*, то как *ходъ*, а в греческом оно обозначает и дорогу, и движение по ней, и средство передвижения. Если змея, «на пути сѣдящи, хаплет ногу коню», ясно, что сидит этот гад на дороге, на земле, на пути всадника. В «Сказании о мудром Китоврасе» укоряют: «Почто мужа пьяна възведе на путь?» — пьянице лучше бы отлежаться. «Соступиться с пути» — ошибиться, а не сойти с дороги. Потому и становится возможным выражение *распутье*, а на распутьях богатырь и встречает камень с надписью; появляется и слово *беспутье* — отсутствие всякой дороги; однако много позже *беспутник* и *распутник* оказываются персонажами одинакового качества: идут по жизни без цели, без внутренней *стези*.

Стезя и *тропа* составляют второй уровень тех же обозначений путей и дорог. Современные, сохраненные временем выражения вроде «торить тропу» или «жизненная стезя» выявляют исконный смысл этих слов.

Исторические словари перечисляют до двадцати конкретных значений у слов *путь* и *дорога* в древнерусских текстах, их можно свести к основным четырем: 'полоса земли, предназначенная для движения' > 'движение по ней' > 'направление такого движения' > 'способ, средство (возможность или процесс) такого движения'. В переводах новозаветных текстов первые два значения чаще передаются словом *дорога* (употребляется редко, поскольку является разговорным и представлено в русском произношении), а значения второе и третье скорее связаны с употреблением слова *путь*, которое вообще весьма распространено. У слова *дорога* нет переносных значений (отвлеченных или символических), тогда как слово *путь* имеет их в изобилии, часто сочетается с отвлеченными именами типа *путь спасения*, *путь праведности*, *путь истины* и пр. Влияние со стороны евангельских текстов способствует этому, ср.: «Яз есмь путь, истина и животъ (жизнь)». Но столь же распространены переносные значения, связанные с бытовым контекстом. Всякий путь благ, потому что н а п р а в л е н, следовательно, *путный* всегда хорош (*путь* как 'польза' известен с 1409 г. (СлРЯ, 21, с. 67–68), а быть *бес пути* — находиться в полном беспорядке.

Первоначально, видимо, четыре названных слова имели каждое свой частный смысл. *Дорога* — полоса земли, по которой проходит движение (а всякое движение с определенной целью — это *путь*), в то время как *стезя* — направление движения по полосе земли, которой отмечен путь (пробита *тропа*). Все конкретно видовые значения частных слов со временем вошли в гипероним родового смысла: *дорога*. Только в этом слове содержатся со-значения славянских слов, некогда выражавших частные признаки движения в организованном пространстве.

В древнерусских текстах *путь* именно таков: это указание на пространственную ориентацию, в обозначение которой вплелись самые невероятные нравственные и социальные подтексты. Если новгородцы решили «показати путь» своему князю — значит, они его попросили убираться (цель поставлена). А если тот же князь начал бесславную войну, те же новгородцы скажут: «Бес пути почаша воевати», и князю «пути не будеть» — удачи, успеха. Так и *путь-дорога* русских былин не просто проезжая дорога, но также и путь беспутных рыцарей удачи.

Это — движение в пространстве, а пространство долго воспринимается (материализуется) в виде вещей, его заполняющих. Действия же

героя создают временну́ю перспективу движения в пути (время пути), так что идея пространства незаметно переходит в идею времени. Свой путь богатырь измеряет годами и днями. Он может быть одновременно и в настоящем, и в прошлом, тогда как враг его — лишь в настоящем. Поэтому-то враг такой большой и страшный, чудовище. Он недвижим, поскольку у него нет пути, он и застыл глыбою у дороги.

Слово *пространьство* — и площадь (место), и простор, и широта, способные доставить некую радость движения, а русская форма того же слова в текстах употреблена в значении, близком к передаче раздолья и свободы, без всякого пространственного со-значения. «Крестьяномъ пространство есть крѣпость, поганымъ же есть тѣснота» (Ипат. лет., под 1251 г.). Христиане черпают силы в просторах свободы, неверные — в тесноте неволи. В одном слове и пространство, и время, и некий нравственный подтекст. И раздолье связано с далью.

Композиция многих средневековых произведений строится как путешествие во времени. «Хождения» столь же типичный жанр, что и «Житие», но они различаются по хронотопу. «Житие» — путешествие во времени, за которым скрывается пространство человеческого существования (*хроно-топос*); «Хождение» — передвижение в пространстве, за которым скрывается время (*топо-хронос*).

В 1470-е гг. были составлены два текста, типичные для обоих жанров: «Записка» Иннокентия о последних днях жизни основателя Боровского монастыря игумена Пафнутия и «Хождение за три моря» Афанасия Никитина; у Иннокентия в 1477 г. умирает его герой, у Афанасия в 1472, — он сам.

В сжатом до предела временно́м отрезке повествования (неделя начала мая) Иннокентий показывает ***пространство*** человеческой души, Афанасий в своих блужданиях по лику земли показывает ***время*** мужания души. Перверсия «пространство-время» выражает некую слиянность данных категорий, и одновременно — их взаимопереходы, в реалистическом описании показывая развитие одного в другое. Отдаленно переосмысление жанров было определено изменением идеологических установок (переход от аристотелевского «номинализма» к неоплатоническому «реализму»), но также и развитием самих жанров. Нужно также напомнить: что сегодня мы понимаем как стиль, в Средние века различало ж а н р ы.

Протопоп Аввакум в XVII в. изменил многое, при этом взывая к старорусской традиции; он стал новатором и в создании текстов. Три века спустя после Иннокентия и Афанасия он соединил жанры жития и хождения, создав развернутую метафору «жизненного пути», которая всем своим со-

держанием раскрывала евангельский символ «тесного пути» в замкнутом пространстве «мира сего». Это противопоставление «пространенъ путь» — «узокъ путь». Время и пространство здесь различаются, но представлены как взаимообратимые предикаты жизни. Мироощущение «конца времен» фактически снимает идею времени. Времени как такового в «Житии» нет, месяцы и годы для героя повествования — словно один день, и нет здесь слов, указывающих на точные отрезки времени.

Но также нет и просторов пространства. Даже под высоким небом далекой Даурии автор испытывает ощущение сдавленного «места», а «теснины» ущелий напирают на него со всех сторон; нет воздуха для полного вдоха — всё давит и гнет, сжимает, остаются силы лишь для горестного вздоха, и сам Аввакум ощущает это: «Так и мотаюсь, яко плевелъ посредѣ пшеницы, посредѣ добрыхъ людей, а инъде су посредѣ волковъ, яко овечка, или посредѣ псовъ, яко заяцъ, перебиваесся о Христѣ Исусѣ» (Жит. Аввак., л. 53 об.). Духовно непокоренный, душевно непримиримый, Аввакум сам себя загоняет в теснины, в тюрьму, в яму, в подвалы, в «струбъ» Пустозерска.

Две символические картины четко противопоставляют и д е ю «места» (описание комнаты, ожидающей Аввакума в раю) и реально «узкое» (тесное) м е с т о — тюремную яму:

(1) «Приступили два ангела и взяли меня и вели зѣло тѣснымъ путем... Тажде привели меня во свѣтлое мѣсто: жилища и полаты стоятъ... паче всѣхъ сияетъ красно... и гораздо красно» (там же, л. 95 об.–96).

(2) «Таже осыпали нас землею. Струбъ в землѣ, и паки около земли другой струбъ, и паки около всехъ общая ограда за четырми замками; стражие же десятеро с человѣкомъ стрежаху темницу» (л. 82).

Воздух и свобода в первом случае, сияние света и ангелы; земля и несвобода — во втором, ограды и замки при точно указанном числе сторожей.

Идеальная сфера (1) выделяет три основные идеи: *путь*, *место*, *свет*, и вот как они развиваются в нервном описании автора.

Путь — это прежде всего ‘дорога’.

Слово *дорога* используется в значениях ‘полоса земли’ (тут даже *дорошкою*, там же, л. 51 об.) и ‘движение по дороге’: «и колико дорогою было нужды, тово всево говорит много» (там же, л. 6), «а меня выбил, всево ограбя, и на дорогу хлѣба не дал» (там же, л. 17).

Возможно совмещение обоих значений в одном тексте, тогда заметен метонимический перенос: «Я-де, Богу поклонясь и побрелъ ис полаты вонъ, к воратам пришелъ, ано и ворота отворены! Я-де и управился п у т е м ъ... к свѣту де ужъ далеконко д о р о г о ю бреду [начинает-

ся погоня] я-де-таки подле дороги бреду» (там же, л. 67 об.). Именно второе значение является основным для слова *путь*: «И егда буду посреди дороги [т. е. пути], изнемогъ... да и паду в лямке среди пути ницъ лицем, что пьяной» (там же, л. 104–104 об.).

Слово *путь* употреблено в значениях ‘движение по дороге’ («волокли телѣгами и водою и санми половину пути» (л. 27 об.) и ‘направление движения’ (в блужданиях по тайге человеку явился во сне Аввакум «и благословил, и путь указал, в которую сторону итти; он же, вскоча, обрадовался и выбрел на путь» (там же, л. 52).

Глаголы, обозначающие движение, в «Житии» почти всегда просторечные: *приволокся*, *волочился за волоки*, *побредемъ впред*, *карамкаются*, *всяко мотаемся*, *аз прибрел к Москвѣ*, *на рукахъ ползъ*, *привалил к берегу*, *перемчали девяносто верьстъ* и т. д. На фоне таких глаголов определенность имен выразительна. Имена существительные обобщают то, что глаголы изображают в действии. О каждом из них можно говорить особо, потому что глагол — основная часть речи в древнерусском языке. Именно глагольная форма — предикат — создает лаконичность, четкость и законченность высказывания, во многом благодаря тому, что значения глаголов конкретны и образны. А. А. Потебня говорил, что все они «могли значить просто *идти*, даже быстро, как старинное *лѣзти*, приуроченное теперь к одному медленному движению» (Потебня, 1989, с. 322).

Как раз на этом глаголе можно увидеть принцип размещения глагольных форм в речевом пространстве древнерусского высказывания.

По исходному смыслу корня глагол *лѣзти* выражал идею перемещения на низком, ровном и плоском пространстве (ЭССЯ, 15, с. 36–38). По происхождению глагол близок к слову *лежать*. Лезть — значит ‘медленно ползти (или взбираться), преодолевая преграду’, но неуклонно и настойчиво. Если вдуматься, еще и сегодня этот глагол сохраняет в подтексте такой смысл. В древнерусском языке основные значения глагола три: ‘лазать’ — ‘пролезать’ — ‘влезать’. «Раци въспеть лазеще» (Шестоднев, л. 172 об.) — раки лазают назад (*въспять* — пятятся). Всякий «гад» лазает по земли, а четвероногие — ходят (СлРЯ, 8, с. 162–163). Пролезают — под мост, влезают — карабкаются — на гору. В историческом словаре первым поставлено значение ‘идти’ — но это недоразумение. На самом деле либо *пролезать*, либо *влезать*. На это указывают примеры. В 1156 г. советуют: «А крест достоить цѣловати всѣмъ, кто лазить въ божницю» (Кирик, с. 30). Стиль требует перевода высоким словом *идет*, а не словом *лезет*. Но основания для такого прочтения имеются. Дело в том, что каждый «глагол движения», кроме частного значения, включал в свою семантику и родовое значение ‘идти, передвигаться’. Все глаголы, использованные Ав-

вакумом, тоже содержат такой смысл. Потому что древнерусская система обозначений отличается именно этим: ***каждый видовой одновременно и род, а род не представлен отдельно, поскольку род — идея***, а идея выше смысла. Новое время началось с того, что в качестве родовых (гиперонимов) выделились самостоятельные слова.

Точки остановки в постоянном движении Аввакум определяет не характером помещения (слова типа *изба*, *полаты* встречаются редко соответственно ситуации описания), а неопределенным указанием на «двор» и на «место». *Дворъ* всегда уточняется определением, место неопределенно, ср.: «на патриарховѣ дворѣ» (Жит. Аввак., л. 62 об.), «мимо двора моего» (там же, л. 56 об.), «поставили нас по розным дворамъ» (там же, л. 73 об.)…

Место — это отсутствие пути-дороги, но вовсе не цель, не конец движения, а очередная точка пребывания в бесконечных перемещениях. Исторические словари указывают основные значения слова: 1 —‘определенное ограниченное место, часть пространства’; 2 — ‘местность, край, земля’; 3 — ‘специально оборудованное для каких-то целей место’; 4 — ‘место службы; социальное положение’; 5 — ‘пора, время’; остальные значения у Аввакума не встретились.

Первое значение слова обычно уточняется указательным местоимением: Аввакум удачно рыбачил, и воевода решил этим воспользоваться — «збил мене с тово мѣста и свои ловушки на том мѣстѣ велѣлъ поставить, а мнѣ, насмѣх и ругаяс, указал мѣсто на броду, гдѣ коровы и козы бродят... (помолясь) Дай мнѣ рыбки той на безводном том мѣстѣ, посрами дуракатово… и паки построя сѣти на том же мѣсте, рыбу насилу домой оттащил, а на прежнемъ нашемъ мѣсте ничево Пашкову не даетъ Богъ рыбы… И на иномъ мѣсте промышляв рыбку» (там же, л. 102, 103 об.).

Второе значение ‘местность’: «Аз же от изгнания преселихся во ино мѣсто» (там же, л. 14), «а провожающии жители того мѣста...» (там же, л. 17 об.) и др.

Значение ‘специально оборудованное место’ (обычно ритуальное) — «государь сошел с мѣста» (там же, л. 27 об.); «и приступивъ, их (одежды) пощупал, а онѣ висят по старому на мѣсте» (там же, л. 98) (на своем месте).

Значение ‘(рабочее) место’ — [после побега в Москву] «послали меня на старое мѣсто, и я притащился» (там же, л. 18), «помале инии паки изгнаша мя от мѣста того, аз же сволокся к Москвѣ« (там же, л. 20 об.).

Значение временное проявляется в устойчивых сочетаниях традиционного типа: «и с тѣхъ мѣстъ обыкох по вся нощи молитися» (там же, л. 13), «с тѣхъ мѣстъ государь меня знат начал» (там же, л. 18), «и с тѣхъ мѣстъ помирилися» (там же, л. 47 об.), «и докамѣстъ у старца сижу…» (там же, л. 89).

Еще одно противопоставление касается внешнего вида пути-дороги, места-двора в их взаимных отношениях. Аввакум видит во сне корабль, приближающийся к нему: «Не златомъ украшенъ, но разными красотами испещренъ — красно и бѣло и сине и черно и пепелесо, егоже умъ человечь не вмѣстит красоты его и доброты; юноша свѣтелъ на кормѣ сидя правитъ» (там же, л. 15 об.). В этом символическом контексте «красота-доброта» противопоставлена «пестроте», о которой потом говорится много и настойчиво. «Тако же и власти, пестрые и черные» (там же, л. 59 об.), «а я по городомъ паки их, пестрообразных зверей, обличалъ» (там же, л. 61), «а у вас православие пестро стало от насилия турскаго Магмета» (там же, л. 71). «Пестрота» никакого отношения к тьме и черному не имеет. Черное тоже однотонный цвет, в нем нет ничего плохого: «витают гуси и утицы... перие красное; тамо же вороны черные, а галки сѣрые» (там же, л. 32 об.). Слово *пьстръ* является однокоренным со словом *пьсати* — то, что ярко расписано искусственным образом, представляет собою фальшивую картину внешней красоты, не всегда носящей статус «доброты» (прежде всего здоровье и свежесть). Пестроте противопоставлена красота как проявление природной благости и красоты: «а во дворах травы красны (красивые), и цвѣтны (цветущие) и благовонны (душисты) зѣло» (там же, л. 54 об.); «ризы де на тебѣ свѣтлоблещащияся и зѣло красны были» (там же, л. 16).

В своей творческой деятельности Аввакум исповедовал принципы Дионисия Ареопагита, которого часто упоминает и цитирует весьма уместно. Неоплатонические идеи этого богослова, оказавшего большое влияние на становление великорусской ментальности, прямым образом наталкивали на необходимость в одном тексте, при описании одних и тех же событий, одновременно передать и живую ткань телесно-вещных проявлений «живота», и отвлеченно-идеальные взлеты «жизни». Именно эта потребность обусловила «смешение стилей», одновременное употребление и просторечного *вяканья*, и возвышенных библеизмов. Но особенно важна та особенность текстов Аввакума, которая здесь описана: на фоне смешения стилей и норм происходит смысловое расхождение близкозначных слов, пришедших из различных источников, причем слова «высокие» наполнены переносными значениями отвлеченно *вечного* характера, а разговорные их соответствия сохраняют присущую им искони однозначность *вещного* плана.

Такова «путь-дорога» в осмыслении и передаче тех тонких оттенков мысли, которые постепенно сгущались в категории, предоставляя русской мысли новые средства для постижения мира.

ПРАВЫЙ И ЛЕВЫЙ

Крайние правые и крайние левые у нас сходятся, как одна и та же темная стихия.

Семен Франк

Расположение лица или предмета в пространстве было основополагающим признаком его существования. Это видно и на системе указательных местоимений.

Сей — самый близкий, первая степень дальности, можно даже сказать — я сам; *тот* — вторая степень, некое удаление, но еще в поле зрения, собеседник *ты*; *оный* страшно далек, не виден, удален *на онъ полъ моря* — на той стороне в туманах. Были и другие средства выразить расположение лица и предмета в пространстве, и все они указывают, что пространственные характеристики разработаны до тонкости.

Направление размещения выражалось словами *дѣсный — шюии*. Родственные славянским языки показывают, что эти слова передавали направление движения (‘вправо’ — ‘влево’), а слова *правый— лѣвый* обозначали характер движения (‘прямое’ — ‘изогнутое’, или ‘кривое’). Важно, что точкой отсчета является движение и что различие в направлении и характере такого движения согласуется со смыслом слов *дорога* и *путь*.

Поступок — тоже движение, действие, но нравственного характера. По аналогии с физическим действием слова *дѣсный* и *правый* стали связывать со значением ‘правильный, справедливый’, а *шуии* и *лѣвый* — со значением ‘ложный, несправедливый’. И направление, и характер движения совпали в чем-то одном: либо в ложно-кривом, либо в праведно-правильном. Случилось это очень давно, но в древнерусском речевом обиходе морально-оценочные со-значения у этих двух пар сблизило их. «И не уклонися ни на десно, ни на шюе, но якоже стрѣла п р а в а лѣтящи» — советует средневековый писатель, подтверждая, что в его время *правый* — это прямой. Также и левая, кривая дорога могла вести и вправо, и влево. Теперь же, после некоторого смешения слов на уровне отвлеченно-собирательного значения, они соединились и стали влиять на взаимные изменения. Стало ясно, что *правый* — это *дѣсный*, а *лѣвый* — это *шюий*.

В древнерусских текстах, написанных восточными славянами, встречаем независимое употребление слов *правый* и *дѣсный*. «Станет одѣсную» в Киево-Печерском патерике: станет справа. «На дѣсной странѣ» —

в «Житии Ольги»: по правую сторону. «За руку дѣсную» в «Сказании о Борисе и Глебе»: за правую руку. *Дѣсный* — еще правый.

Наоборот, житие князя Владимира описывает борьбу князя «за правую вѣру»; «Устав» самого князя осуждает «неправый судъ»; Владимир Мономах в своем поучении умоляет: «Ни права, ни крива не убивайте». Во всех случаях *правый* — правильный, справедливый.

В переводных же текстах XI–XII вв. слово *дѣсный* употребляется в том же значении 'правильный, справедливый': «В дѣсныя бо вы владыка приять, дѣсный глас къ вам изглагола, тихама очима на вы възьре... и рѣхомъ: Правьдьный судии! (Усп. сб., л. 278а). В первом случае *дѣсный* — справедливый, во втором — правильный, верный.

Читая древнерусские тексты, мы встретим и «дѣсный свѣтъ вѣры», и «дѣсный законъ Божий», и «дѣсные дѣла», и «дѣсный съвѣтъ» добрых людей. Наоборот, *лѣвый* — кривой, злой, ложный. «Послѣ Гофонила же был 70 лѣт судья Авод лѣвый» (Георг. Амарт., с. 113). Даже врагу нельзя позволять «лѣвая устрояющу» (Пандекты, л. 67), т. е. совершать зло.

Но уже в X в. в соразмерную четкость отношений вторгается первое нарушение. Перекос в системе отношений: *дѣсный* и 'правый', и 'правильный', а *шюий* только 'левый'. Утрачивается символический подтекст, столь важный для христианской литературы. Слово *шюий* все чаще заменяют словом *лѣвый*, и в конце-концов *шюий* полностью исчезает из употребления. Слово *шуйца* 'левая рука' сохранилось, само прилагательное исчезло. В древнерусском известно только новое сочетание, *лѣвый* противопоставлен *дѣсному*.

Отвлеченное представление о справедливости вырастало из конкретно-физического обозначения прямизны (*правъ*), а вовсе не из абстрактной идеи «правости». Слово *дѣсный* не сразу заменилось словом *правый*, потому что *правый* — это прямой, а не только правый. Нужно было осознать различие между прямым и правым (не всякое *прямодушие* право), тем более что среди значений слова *прямой* тоже было 'правильный, честный'. В семантическом смысле слово *правый* «подпирало» слово *дѣсный*, потому что, в свою очередь, и его «подпирало» слово *прямой*. Всё это обозначения разных «видов» при отсутствии общего родового:

прямъ 'передний' → *прямой*, а потому
правъ 'прямой' → *правый*, вследствие чего
правый должен был стать *правильным*.

То, что в древности было размещено в самостоятельных словах (= вещах), перегруппировалось в отвлеченные признаки, которые стали охватывать наибольшее количество возможных родственных «вещей».

И сегодня, говоря по-русски, человек уже не задумывается над тем, почему первый стал передним, а передний — прямым, а прямой — правым, а правый — правильным, а правильный — истинным (т. е. объективно достоверным). Многократные изменения смысла слов в их метонимическом взаимодействии развивали строго логическую структуру родовых обозначений.

В новгородской грамоте 1448 г. с точной датой 27 февраля указаны границы между землями немецкого Ордена и новгородскими пределами: «А земли и воды рубеж... стержнем Норове [Нарвы] рекѣ п р я м о в Солоное море... не вступатися в княжо местереву [магистра Ордена] половину, в л ѣ в у ю сторону Норове рѣке, такоже князю местерю... не вступатися в новгородскую половину, в п р а в у ю сторону Норове рѣке». В московских грамотах подобное соотношение «правого — левого» встречается, начиная с грамоты 1404 г. В самом начале XV в. полное расхождение между смыслом слов *прямо* и *право* отражено как хорошо известное.

Правда, и раньше слово *правый* употреблялось вместо слова *дѣсный*. В «Повести временных лет» начала XII в. говорится о князе, который во время боя «постави варягы посрѣде, а на правѣи стороне Кыяне, а на лѣвем крыле новгородцы». И позже, до XV в., слово *правый* заменяет слово *дѣсный*, но очень редко. В дошедших до нас памятниках того времени слово *правый* употреблено более 700 раз, и только в 20 случаях в значении ‘находящийся справа’. При этом постоянно учитывается отношение к середине: к течению реки, развернутого войска, к границе, к дороге. Говорится о правой стороне, правой руке, правом крыле (военные реформы Ивана III: Сороколетов, 1970, с. 141). Правое связано с левым в их совместном отношении к центру. Правое вне этой связи не существует. Однако дальнейший *путь* развития значения намечен. Вместо старых пространственно точных *та сторона— она сторона* и т. д. возникло более общее, нравственно ориентированное представление о правой стороне в отличие от стороны левой. Чтобы разобраться в частностях обозначения, средневековый человек наложил на них ограничение в виде собирательной идеи пространственного размещения.

Важней всего для него сторона правая. Для язычника это действующая, направляющая, справедливая и притом мужская сторона; для христиан — это сторона освященная. Владимир Даль в своем знаменитом «Толковом словаре» так и объясняет значение слов: «*Лѣвый* — это шуий, противопоставленный правому, с некрещенной руки». Если же *дѣсный* было столь важным словом, что с него начиналось проти-

вопоставление другой стороне, оно и сохранялось долго, как отмеченная важным признаком сторона данной оппозиции. Еще в XVI в. общий смысл «левого» как отрицательного члена противопоставления ощущался определенно. В руководстве по садоводству, переведенном с польского языка, *лѣвой* называется северная, теневая часть сада, там следует высаживать тенелюбивые растения: «к полунощи, сиирѣчь на лѣвемь» — слева, не на солнце, в плохое место (Назиратель, л. 165 об.).

По мере развития представлений об условности границ между правым и левым (выбор направления определяется точкой зрения и «срединой», к которой у славян доверия нет) и «левый» получил свое место в системе как самостоятельно важный ее элемент. В современных словарях такое представление и отражено: «Левый — расположенный в той стороне тела, где сердце», а «правый — противоположный левому». Левый в современном представлении важнее правого, он отмечен мыслью как динамичный и выразительный семантически и социально (Михайловская, 1964; Иванов и Топоров, 1965; Колесов, 1978).

Так завершилось важное изменение, которое можно представить в общем виде.

1. В славянском противопоставлении *дѣсный — шюий* присутствуют все три значения: ‘правый — левый’, ‘прямой — кривой’, ‘справедливый — ложный’.
2. В древнерусском противопоставлении *дѣсный — лѣвый* присутствуют только первое и третье значения; сам факт замены слова *шюий* на *лѣвый* привел к совпадению первых двух значений в совместноподобные ‘правый = прямой’ и ‘левый = кривой’.
3. В старорусском противопоставлении *правый — лѣвый* сохраняется всего одно, но самое важное для него значение ‘правый — левый’, поскольку третье из числа исходных значение перешло в другие слова, хотя по бытовым текстам оно и сохранялось вплоть до XVIII в. (в слове *правый*).

Каждая новая конкретизация в значении была связана с приглушением одного из значений, а затем и с устранением выражающей именно его лексемы. Сначала уходит *шюий*, затем *дѣсный* — каждый раз система сокращает не только со-значение, но и по преимуществу именно ее воплощающую форму.

Пространственный ориентир становится логически определенным.

ВРЕМЯ ВРЕМЕН

Ньютоновские понятия пространства, времени и материи не есть данные интуиции. Они даны культурой и языком. Именно из этих источников и взял их Ньютон.

Бенджамин Уорф

О времени и языковых формах его выражения написано много, в том числе и на материале русского языка (Лихачев, 1963; Всеволодова, 1975; Колесов, 1976; Мурьянов, 1978; Рейхенбах, 1985; Трубников, 1987; Яковлева, 1994; Звездова, 1996, и др.). Земляне всегда любили поговорить о временах.

«Земляне — любители всё объяснять, они объясняют, почему данное событие сложилось так, а не иначе, они даже рассказывают, как можно было бы отвратить или вызвать какое-нибудь событие. Но я — тральфамадорец и вижу время, как вы видите сразу единую горную цепь Скалистых гор. Время есть в с ё время. Оно неизменно. Его нельзя ни объяснить, ни предугадать. Оно просто есть. Рассмотрите его шаг за шагом — и вы поймете, что мы просто насекомые в янтаре» (Курт Воннегут).

Такое понимание времени в романе американского фантаста, приписанное инопланетянину, есть, по существу, современное представление о времени как родовой категории, охватывающей всякую, всю, вечную последовательность и длительность.

Однако именно таким образом и воспринимал время древний и средневековый человек. *Время* (*веремя*) — собирательный термин для обозначения всех видов длительности, и законченной, и длящейся, и вечной. Время — ‘вертун’, **vert-men* — того же корня, что глагол *вертеть*. Время не уходит, но оно возвращается. Оно и то же и не то же. Оно во многом создание культуры, потому что связано с ощущением времени. Память возвращает прошедшее, а фантазии рисуют будущее. Давно замечено, что исходный Логос в сознании человека разделился на имя и глагол, чтобы тем самым точнее и определенней выражать идею места (*имя*) и идею времени (*глагол*); а это показывает, что когда-то время осознавалось как пространство, и во многих древних языках сохранились следы такого совпадения времени и пространства (Мюллер, 1887, с. 241). Что такое древнеславянские и древнерусские глагольные времена, как не тщательно распределенная в пространстве последовательность событий?

А суффиксы имен по происхождению все пространственного значения, точно так же, как глагольные суффиксы по происхождению временнóго значения. Существовало множество «наивных» средств разграничения имен и глаголов, необходимых в устной речи, и многие из них сохранились в виде остатков. Например, чередование долгих и кратких гласных в корне слова. Через категории и формы родного языка происходило то, что психологи понимали как «рост инстинкта времени», включающего «психологические часы», а историки культуры называют «процессом постепенной субъективации времени по мере его абстрагирования» (Стеблин-Каменский, 1976, с. 54).

В самом общем виде представления о времени, свойственные Средневековью, можно описать в трех равнозначных оппозициях, так или иначе отраженных в сознании или в деятельности средневекового человека. Эти представления могли бы запутать его, если бы не язык, многозначностью своих терминов ловко ускользавший от психологических ловушек, в которые ставило обывателя смешение типов и функций категории «время».

Первое двоение связано с противопоставлением реального, в е щ н о г о времени, которое существует объективно в наличности изменчивого предметного мира (*а*), и субъективного, схваченного в сознании простым ощущением изменчивости самого субъекта: вот я юн — а вот уже стар (*б*). Противопоставление основано на количественных различиях чисто вещественных отношений, следовательно, чисто пространственно; даже основная единица измерения — *день* — есть двушаговые перемещения: *день — ночь, день — ночь*... Форма движения такого времени — повторяющиеся циклы, скольжение по кругу; как заметил А. Ф. Лосев, при таком восприятии времен оно одновременно и динамично, и статично (возвращение на исходную точку, *конец* — он же и *начало*). Такое, по существу языческое, представление о времени известно Древней Руси до XIV в.

Второе двоение основано на качественных различиях и потому представлено как движение по вертикали: конкретно бытовое время (*в*) противопоставлено сакральному, всеобъемлющему в своей полноте и статичности (*г*). Важнее, особенно для христианина, освященное — сакральное время (Гуревич, 1972; 1981), оно направлено от настоящего в будущее — совершенно немыслимая для древности ситуация, которая порождает и развивает идею будущего времени («языческое время» направлено от настоящего к прошлому: предки, *деды* и т. д.). Новое представление о времени в Европе развивается с XIII в., и основано оно на некоторых утверждениях Аристотеля. Но гораздо раньше, в V в.,

блаженный Августин различал время как п а м я т ь человека (*г*) и время мира, время с миром и в миру (*в*): «если бы вещи были неподвижны, то не было бы и времени» (Майоров, 1979, с. 292). Время, говорит Аристотель, бесконечно уходит в прошлое и в будущее, но время имеет и конец — он в середине, там, где «теперь», что, собственно, и не есть время, а только точка отсчета времени: она начало будущего и конец прошедшего, так что время по-прежнему воспринимается как круг, хотя для самого Аристотеля это не круг, а ц и к л; точка «теперь» есть конец одного времени и начало другого (Аристотель, 1939, 3, с. 179 и сл.). Именно таким описывает соотношение времен Иоанн Экзарх, следуя в этом своим византийским источникам (Колесов, 2002, с. 292–294). Не без влияния его «Шестоднева» подобное представление о временах развивается и на Руси, сначала на уровне заимствованных формул речи, которые всё умножаются числом (типа «глубокая страсть» или «нижнее время»).

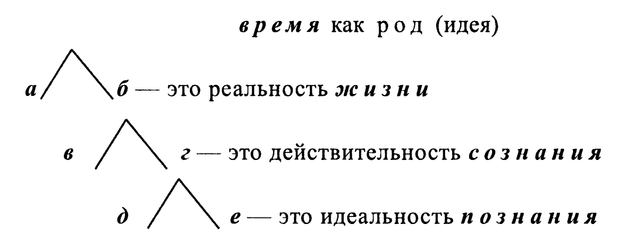
С XV в. такое представление о времени распространяется, и даже в языке появляется множество словесных и грамматических форм, которые помогают разграничить различные степени этого качества — времени. Мы рассмотрим их подробнее, когда коснемся основной единицы данного членения — *годъ*; годное или угодное время.

Третье двоение как бы совмещает количественные и качественные характеристики времени, представляя их *энергией* движения во времени (*д*) или жизненной *силой* в вечности (*е*). На текстах переводной «Диоптры» такое понимание времен описал Г. М. Прохоров (1987, с. 73–86). «Самодвижущее время» становится временем векторным, поскольку, как полагали наследовавшие эту точку зрения славянофилы, время есть сила в ее развитии (в сознании это метафорическая связь элементов), тогда как пространство — сила в ее сочетаниях (метонимические связи) (Хомяков, 1905, I, с. 325). Эта энергия необратимого действия уже далеко отходит от замкнутых и оцепенелых схем и круга и вертикали; она порождает новые времена и исполняет все сроки. Если в пределах первого двоения особенно богата система прошедших глагольных времен, а во втором — настоящего времени, теперь из туманных модальностей пожеланий-приказов сгущается идея будущего времени. Всё это будет показано на примерах, а сейчас заметим, что основной единицей данного двоения являлось слово *вѣкъ* — сила и мощь. *Вѣкъ* — это значит ‘всегда’: «вечности не будет, вечности не было, а вечность е с т ь» (Гегель 2, с. 54), она всегда осуществляется в настоящем времени. В славянском переводе «Ареопагитик» сказано: «и въистину *вѣкъ*, понеже иже присно сый, самъ *истъ*, тѣмже и вѣкъ глаголется» (Ареопагит, с. 402) — поскольку, всегда

существуя, [Бог] сам всегда в себе пребывает, — это и есть вечность. А то, что «въ умныхъ (мысленно) *вѣкъ*, се есть чювьственыхъ *лѣто»* (там же, л. 518); оно преходяще — мирское время.

Вечность предстает как время, еще неделимо единое, противоположное «вертуну», и различие между определениями *временно́й* и *вре́менный* хорошо передает это различие. «Повесть времянныхъ лѣтъ» — рассказ о проходящих годах жизни, «временных» — непостоянных, а не преходящих (Звездова, 1996, с. 31).

Три типа двоений-оппозиций отражают присущее средневековому «реализму» соотношение земного и небесного, вещи и идеи; двоения передают некое ветвление признаков в их количественном, качественном и энергийном измерении:



Объективное время ***а*** не имеет связи с сознанием ***б***, которое оценивает время в ***в*** и ***д*** и понимает его в ***д*** и ***е***.

Первое двоение представляет момент, когда на основе восприятия движения в пространстве возникает общая идея времени; второе двоение приводит к идее условий и связей, определяемых действием времени; третье двоение, всё больше удаляясь от вещного мира, создает идеально отвлеченные понятия о времени как категории. Вечное определяет вещное, поэтому познание основано на этической оценке и вытекает из нее. Древнерусское представление о времени еще целиком вещно, средневековое время — словесная сила, современное время — это идея вечного. «Русский всё смотрит в вечность, — говорил Василий Розанов, — подай ему "вечность"». В последовательности осознания времени проявляется становление европейской ментальности; например, «измерения времени — *настоящего*, *будущего* и *прошедшего* — это *становление* внешности как таковой» (Гегель 2, с. 56), сознание накладывает на реальность времени свои пограничные знаки. Историк утверждает, что «средневековое время отличалось от циклического времени древности и локального времени Нового времени» (Кузнецов, 1979, с. 88). В апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» и в хождениях древнерусских паломников представлены разные «времена», но они

близки по своему характеру, потому что одинаково являются цельными и не дробятся на составы и моменты. Они заряжены энергией действия — мощью в одном случае, и силой — в другом. И только на протяжении XVII в., а особенно в XVIII в. развивается идея предела времени (как и пространства), т. е. его членение с приближением к точке и к мгновению (там же, с. 114). День и год не измельчились в порошинки моментов, однако максимумы «веков» потребовали введения минимальных мгновений.

Конечно, это чистая схема, основанная на реконструкции. Вдобавок, в одно и то же время люди исповедовали различные взгляды на время — как прагматично деятельные (*а* = *б*), как этически ценностные (*в* = *г*) или как логически понятные (*д* = *е*). Двоения же абсолютны и не изменялись во времени, потому что они *эквиполентны* (равнозначны); отсутствие противочлена уничтожило бы противопоставление в относительности его частей, а это значит, что исчезло бы *о-со-знание времени*. Но само по себе ветвление неустойчиво в главном, оно как бы аналитически представляет то, что в Средневековье существовало как цельность общего — как символ.

Определим приблизительные границы этого целого, например, на его представлении в древнерусских текстах (Лихачев, 1967). Время здесь — соотнесенность событий, причем вневременное — столь же важный элемент повествования, что и время. «Иначе говоря, в фольклоре нет временной перспективы, определяемой личностью автора, — так же точно, как в средневековом искусстве нет пространственной перспективы, определяемой положением неподвижного глаза художника, наблюдающего за натурой. И тут и там отсутствие перспективы определяется отсутствием личности творца, как бы находящегося в тесном и стабильном слиянии со своим произведением» (там же, с. 243). Слиянность автора с его творением сродни неотчужденности средневекового человека от его природной среды: это не ***натура***, а ***природа***. В обоих случаях субъект-объектные отношения не выработаны вполне, метонимическая (в синекдохе) связь человека-части и мира-целого соприсутствуют в каждом деле, слове и мысли. Язык способствует такому осознаванию себя как части мира. И это не более древняя стадия развития языкового мышления, как в архаичных языках «эргативного строя», в которых именно падеж объекта (родительный), а не падеж субъекта (именительный) стоит на первом месте, представляя действующее лицо в подлежащем рассмотрению суждении. Однако это и не совсем современный тип языка с присущим ему четким противопоставлением субъекта и объекта, например в категории глагольного залога. Тем же качеством языковой структуры объясняется

долгая приверженность номинализму, для которого вещь (в мысли) и ее обозначение в слове кажутся делом вторичным. Впрочем, об этом мы уже вели речь.

Закон древнерусского искусства — это закон цельности изображения (Лихачев, 1967, с. 256). Цельность — категория законченно целостной в е щ и. О событии рассказывается от начала до конца, и потому время в рассказе однонаправленное, оно замкнуто в завершенности событий, которые также представлены предметно вещно. Каждое крупное произведение имеет свое собственное законченное время; оно представлено видово, а не родово. Это не отвлеченность времени, а конкретность длительности. Детали изображаются отсылкой, намеком — символически, т. е. указанием на и д е а л ь н ы й признак. И понятно, почему именно так. Идеальный признак помогает связать в противном случае рассыпающиеся в изображении части общего целого, не отдельных вещей (в описании — событий), а составленного из их совокупности м и р а, который, в свою очередь, предстает как часть более общей целостности — Вселенной. Собственно, это даже не временной, а чисто пространственный ориентир. Вещь и мир, человек и белый свет... и т. д. — они существуют и как части-целое, и как независимые друг от друга субстанции, и соединить их присутствием в слове и в мысли можно только посредством символической детали: говоря об одном, имеем в виду другое.

Времена-события сгущаются в идеальность категории времени. Уже летопись представляет более поздний уровень восприятия времени, чем былины. Эпическое время и историческое время в летописных текстах пересекаются; летопись отрицает «неровный ритм причинно-следственных отношений» — для нее важно именно время (Лихачев, 1967, с. 269). Иначе говоря, не последовательность лиц и событий, с ними связанных, важна, а наоборот, всё их многообразие вложено в и д е ю текучего времени и ею определяется. Не вещь, а идея выходит на первый план описания. Летописное время незамкнуто, открыто и может быть продолжено. «Пустые лета» проставлены на листах летописи, но события этих «лет» не описаны: ничего, достойного внимания, не случилось. Даже синтаксис летописного языка выразителен: сочинительные конструкции преобладают над сложноподчиненными предложениями (там же, с. 274), и это также понятно. Событие описывается в череде времен, как бы пристегиваясь одно к другому, но не связывая в мысли последовательности их протекания. Эпическое время побеждалось историческим, говорит Д. С. Лихачев, еще раз напомнив о существовании времени мифологического.

Наверное, не нужно и говорить, что мифологическое восприятие времени было свойственно всем древним народам. Архаические греки тоже не имели «привычного различения между временем и вмещаемым ими событиями... Каждая индивидуальная история... обладает своей собственной внутренней последовательностью и содержит в себе существенный элемент, связывающий ее со следующими историями, являясь абсолютом, который нельзя свести ни к чему иному» — мифологическое время и не признак и не элемент, а «временные структуры» (Хюбнер, 1994, с. 310). Каждый человек обретается в конкретном времени своего *субстанциального бытия*, т. е. в длительности и конечности живого, «и слово, обозначающее вечность, — *эон* — первоначально значило именно «жизненное время» (там же). Это точное соответствие славянскому имени *вѣкъ*, обозначавшему жизненный предел здорового человеческого существа в его «целостности и единстве»: *чело-вѣкъ*, *у-вѣч-ьный* — «целый век» и «лишенный века» («каковы веки, таковы и человеки»).

Как и у славян, у всех индоевропейских народов мифологическое время требовало особого внимания к абсолютному началу, имело циклический характер, почиталось как священное. Время представало как вещь в ряду многих других вещей, но только в явленности этих других как важный их признак. Такое время противопоставляют профанному, «бытовому» времени смертных, которое течет из прошлого в будущее, рассекая настоящее на бесчисленные отрезки, которые трудно собрать в единое целое, поскольку они связаны со множеством конкретных дел, событий и вещей — «тем самым для греков (например. — *В. К.*) профанное время всего лишь производно от священного и потому вторично (там же, с. 312). Именно на осознании профанного времени стало развиваться научное знание. Но если мифологическое время «конечно, прерывно и обратимо, то невозможны ни резкая противопоставленность прошедшего и будущего настоящему, ни их четкое разграничение» (Стеблин-Каменский, 1976, с. 44), и полностью отсутствует представление о причинно-следственных связях между событиями, каждое из которых обретается в своем времени.

Но существовали и жанры, которые требовали смещения временной перспективы описания. В житиях или проповедях настоящее и прошедшее времена пересекаются друг с другом, древнее правило последовательности времен в высказывании разрушается из-за необходимости выразить личную точку зрения из момента настоящего, — и вот уже изменяется вся система глагольных времен. У протопопа Аввакума мы не находим ни замкнутости мифологического, ни непрерывности исторического времени, преобладает «внутреннее время» повествователя,

субъективно психологическое расположение событий и фактов с точки зрения момента речи — настоящего времени (Лихачев, 1967, с. 303–305). В языке вырабатывались новые представления о времени вообще.

Одно и то же событие в XI, в XIV или в XVII в. может быть описано по-разному. Описание боя Ярослава Мудрого с Ярополком в летописи, Куликовской битвы в «Сказании о Мамаевом побоище», сражения — в любой воинской повести XVII в. — показывают изменения в соотношении функций времени — пространства движения и в их оценке современниками.

Древнейшие описания буквально насыщены фактами Священной истории, которые даны как обобщающие абстрактно общечеловеческие категории; они представляют вечные ценности (как *всегда* для оценки *теперь*) на фоне различных предзнаменований (языческое представление о будущем). Здесь прошлое и будущее как бы замыкают узкое поле описываемого настоящего.

В «Сказании» предзнаменования еще описаны, а ссылки на факты истории представлены только в собственной речи Дмитрия и митрополита Киприана, они ушли в высокий стиль описания, отчуждаясь от реальных событий. Повести XVII в. во внешних подпорках описания уже не нуждаются, система литературного языка разработана достаточно, чтобы в одном и том же тексте показать одновременно все временны́е отрезки повествования, включая сюда и отсылки к идеально вечному. Заметно, как усложняются приемы описания и как помогают в этом постоянно совершенствуемые речевые конструкции.

Однако не подменяем ли мы одно понятие другим? Говоря об онтологической категории «время», не подменяем ли мы ее понятием «художественное время»?

Такая опасность есть.

Время может быть биологическим («биологические часы организма»), социальным, историческим, может быть и художественное время — время описаний и размышлений. Более того, вполне может быть и «языковое время». О нем определенно говорят лингвисты. Ведь «язык сам как особый уровень строения материи представляет систему свойств в р е м е н и и п р о с т р а н с т в а» (Звездова, 1996, с. 4). Всё это в и д ы в отношении к общему р о д у «время». Биологическое и социальное время явлены вещно, историческое и художественное — идеальны, языковое время явлено словесно. Одно другим не подменишь, но объяснить одно через другое возможно. Сакральное время явлено в признаках протяженности, бесконечности и непрерывности при отсутствии векторности; реальное время длительно, протяженно, необратимо.

Древняя Русь живет в символическом двувременье. Исходная направленность времени согласно языковой традиции — от настоящего к прошлому (культ предков), а согласно христианским канонам — от настоящего к будущему (эсхатология «конца света»). Идея времени разбита надвое, так, как мы это видели и на текстах Иоанна Экзарха:

время будущее (идеально вечное)

время прошедшее время настоящее (материально вещное)

Видо-родовые соотношения в сознании средневекового интеллигента отражаются как отношения субъекта и объекта, а такие отношения грамматически еще не очень развиты.

ПРОСТРАНСТВО ВРЕМЕН

Мир представляет собою, таким образом, систему разных уплотненностей времени.

Алексей Лосев

Историки справедливо указывают, что значение времени возникало из пространственных обозначений, хотя поначалу направления времен оказывались хаотически неопределенными. Настоящее развернуто в прошлое и в будущее, но каждое из них существует самостоятельно и может быть переставлено в соответствии с событием. Есть *здесь* и *сейчас*, и это одно и то же.

Быстрое преодоление больших пространств в народном представлении было связано с исчезающим временем. Время остановилось, застыло, его нет — потому что подается оно через пространственные координаты. Так в былинах, так в сказках, так в средневековых текстах. Путешествие Иоанна Новгородского в Иерусалим на бесе совершается мгновенно: только что был — и вот уже глазом не видно. Время сжимается при увеличении скорости, но так же и пространство сжимается при сокращении времени. Куликовская битва описывается как пространство, подчеркнуто насыщенное материальными телами людей, животных, стихий, оружия, снаряжения, и как таковое оно предстает растянутым во времени. Оно как бы не кончается, не может завершиться, пока не освободится пространство. В «Сказании» точно указываются «часы» с по-

стоянным возвращением к этому внешнему признаку переполненного пространства («яко не може вмѣстити»). Время — идеальный признак уплотнения пространства в случае, когда «места» уже не хватает.

Даже не грамматика языка, а отдельные — древние — определительные и наречные слова способны указать незаметные переходы мысли от расположения в пространстве к последовательности времен.

Например, *пьрв-* в хорошо знакомом нам (*и*)*с-перв-а*.

Первый — это образец, обычай, то, что было и, следовательно, является славным и добрым. «Да облекуть его в первую одежу, и дати перстень златъ» (Пост, с. 6), а сколько вообще людей живет, «не имуща вторыя одежа зимняя и лѣтняя!» (Пандекты, л. 308). Вторая уже не имеет оценочного значения, а «первое» всегда наилучшее: «Се, братие, первѣе всего сию заповѣдь держати!» (Лука).

Первое — было, второе будет, между ними *сейчас* и *здесь*.

Первый — *прежний*. Древнейшие родственные славянским языки показывают совмещенность значений 'прежний' и 'передний' в слове *пьрвый*. Летописцев волнует, «кто нача первѣе княжити въ Киевѣ»; какой-то оттенок постоянства, неизменности в этом «первѣе», именно этим словом переводится греческое наречие ἀεί 'всегда, постоянно, вплоть до настоящего времени'. То, что в русском переводе «Пандектов» *первое*, в болгарском *прежнее* или даже *древнее* (Пандекты, л. 192, 238, 318), но что древнée, то и *старѣе*, и мы видим это при переводе греческого πρῶτος 'первый, старший, начальный' словами *пръвѣе* и *старѣе*; свободно заменяясь одно другим, они выражают нерасчлененность пространственно-временных отношений. Говорится о славе Киево-Печерского монастыря: «иже пръвие всѣхъ и честью выше всѣхъ» (Печ. патерик, с. 20), в некоторых списках «старѣе всѣхъ». Отводя воду, богатырь прокопал ров «и пропусти воду тещи первымъ путемъ» — прежним. Первое ли это место? Первые ли это князья русской истории? Кто знает… они просто передние в череде поколений.

В текстах после XII в. слова *прежний* и *передний* уже редко смешиваются в употреблении, причем для русских более характерно слово *первый*, а для славянских *прежний*; пространственные и временные характеристики постепенно разводятся. «Слатко есть богатымъ мир сии: первое слаже меда, последнее горьчяя желчи» — утешает «Пчела» своего читателя. Проблема «первых и последних» развивается в проблему «передних и задних». В переводе «Пандектов Никона Черногорца» (конец XII в.) соотношение русских и болгарских вариантов еще прежнее (*первый* совпадает с *передним*), в переводе «Пчелы» (XIII в.) *передний* соотносится с *будущим* (в болгарской версии пере-

вода для соответствующего греческого слова): «Имже мощно добрѣ требовати сущимъ и предняя разумѣти» (= «расматрѣти будущее») (Сперанский, 1904, с. 18).

Итак, в исходной точке мы встречаем мифологическое представление о двучленном счете; очень конкретно, простым совмещением одного с другим постигается связь явлений и предметов, а также различающие их признаки. Здесь и общий контраст полярностей, в их бесконечной сочетаемости, и очень близкие по существу противоположности, которые следуют обычному порядку вещей: первое было, второе следует… одно позади, другое замкнет эту цепь, потому что третьего нет. *Вътор(ой)* — слово того же корня, что и санскритское *vitaras* 'ведущий далее', вообще всякий дальнейший, уже оторвавшийся от прежнего, первого. Прямой ряд последовательностей, реально отражающих направление шествия, в корне отличающееся от современных представлений, согласно которым то, что «впереди», находится в будущем.

Вътор(ой) в древнем представлении одновременно и один (сам по себе), и другой, не первый, но уверенный, что станет первым, когда вернется в точку его размещения. Так бывает и с солнцем, которое ходит по небу, описывая свои круги. Второй продолжает первое, хотя и делает это не в прямой перспективе, а как бы обратным ходом: тот человек устремлялся вперед, пятясь и оборачиваясь вперед. Первое и второе противопоставлены только в мысли — как образец прошлого и как новое дело, исполняемое по такому образцу. Одного без другого нет, отсутствие одного уничтожает второго.

Друг(ой) далеко не второй, он — тот же самый, что и первый, появление слова *другой* как бы «отсекало» второго от первого, прежнего. «Первый» и «второй» годились для родового быта, там второй — член того же рода, «такой же, как я». «Другой» пришел согласно дружеским связям — это новые отношения включения друга в число близких. По сходству другой равен первому, по действию и значению — равен второму. Соответствующие слова — *второй* и *другой* — стали заменять друг друга.

Но все же «другой» вторгается в традиционную цепь «первого и второго», разрывая ее, но не сам по себе, а вместе с собственной своей парой, с *иным*. *Иной* поначалу тот же «первый» (*jin-* значит 'один'), который с т а л «вторым». Тугая связь *первого* и *второго*, в которой они способны меняться местам (как любая часть круга), разрывается дальше, хотя на протяжении всего древнерусского периода нашей истории мы замечаем всего лишь две независимые пары: *первый — второй*, *иной — другой*. Но теперь возникает возможность смысловых пересечений с са-

мыми разными близкозначными словами: *первый и другой*, *сей и иной*, *иной и второй*... Слова *второй*, *другой*, *иной*, по смыслу близкие, показывали разъятия и отторжения, помогали дробить все видимое на отрезки, выделяя все новые признаки и подробности. Сначала (в соответствии со смыслом корня) это простое указание на ведущий, как бы соскользнувший с «начала» (*искони*, *испервa*, *древле* — с исходной точки движения с *кона*, с начала) — и это *вътор*(*ой*); затем является всякий вообще (не обязательно близкий) — это *другъ-другой*, в известном смысле отчасти и «свой»; наконец, вступает в дело единственно важный — *иной*, тот самый, который, являясь первым, представляет и всех остальных. Таков этот лик не-первого, не-Я, пространственно многоликий, взирающий и влево и вправо и за себя — снимает противоречия, некогда возникшие между *другим* и *первым*. Многослойность накопленных языком форм отражает развернутость ликов в пространстве, каждый может стать и вторым, и другим, и иным, оставаясь первым-передним *по-прежнему*. А размещенность лиц и вещей в пространстве предстает как последовательность их во времени. Мир расширялся, развивалась мысль человека, язык отрабатывал необходимые формы и категории.

И здесь тоже прямая перспектива заменила обратную.

СЛОЖЕНИЕ ВРЕМЕН

Время так же непостижимо, как и вечность, ибо оно подобно последней.

Семен Франк

Для европейских — ньютоновых — понятий Нового времени всякое «время» и абсолютно, и относительно. Абсолютное время протекает равномерно и называется *длительностью*; это «внутреннее время», не связанное ни с чем внешним. Относительное время, кажущееся и обыденное, изменчиво и постигается чувствами в своих мерах — час, день, год. Не развивая дальше этой мысли, подчеркнем хорошо известный факт: все западноевропейские языки имеют сложную систему глагольных времен, которые подчиняются правилам *последовательности времен* и различают времена абсолютные и относительные.

Древнее представление о времени показалось бы нам странным. Оно одновременно и объективно-абсолютно, и внешне-относительно.

Пока представление о времени конкретно, оно воспринимается как насыщенное событиями пространство, само действие составляет сущность времени; оно, собственно, и есть время. Важно оценить именно длительность действия и внутренний его характер, а уж родовое понятие времени как бы выявляется из сравнения различных событий общего действия. Тогда настоящее противопоставлено прошлому, потому что всякое действие либо завершилось, либо еще не закончилось. Все древние языки указывают на эту особенность представлений о времени: недлительность с завершенностью действия противопоставлена длительности незавершенного действия. Типичная эквиполентная оппозиция, какие и были свойственны древнему речевому мышлению. Третьего времени нет, его не может открыть сознание, ориентированное на парные противоположности; прошедшее столь же реально, как и настоящее; эти времена противоположны, но равнозначны. Идея времени впервые предстает как род при двух равноправных видах. Прошедшее, пройдя свой круг, возвращается в настоящее, а настоящее клубком развертывается в прошедшее. Чтобы действием показать развитие событий, действующих лиц должно быть больше одного, а времен как минимум два.

Древнеславянский язык сохраняет две глагольные основы, которые выражают завершенность и длительность, и это абсолютные формы древнего сознания. Основа аориста (инфинитива) выражает идею завершенного, основа настоящего времени — идею длящегося времени. Выражается время самого события; *зъва-хъ*, *зов-у* или *жи-хъ*, *жив-у* — не одно и то же, хотя в обоих случаях это 1-е лицо единственного числа. Когда возникает необходимость обобщить идею «жизни» в имени, от одной основы образуют формы *жи-знь* или *жи-т-ьё* (проживание жизни как факт), а от другой форму *жив-отъ* (субъект такого проживания, живое существо, которое пребывает в жизни). Действительно существовать, иметь место в настоящем — обозначается корнем *es-*, происходить в неочевидном прошлом — корнем *bi-*. Корни сохранились во многих языках, в русском это глаголы *есть* и *был*. Вот древнейший глагол в значении ‘знать’, и две его старые формы в славянском: *вѣмь* — сейчас и потому длительно, *вѣдѣ* — в прошлом и уже завершенно (всякая законченность есть вместе с тем и прошедшее, хотя по происхождению эта форма — древний перфект). Когда начались изменения в глагольных формах, обе эти одинаково стали выражать 1-е лицо единственного числа *настоящего* времени, но впоследствии обе же и исчезли: *ничего не ведаю*; но старая форма *вѣдѣ* стала модальной частицей *ведь*, получившей значение убежденности (знай! известно!).

Длительность настоящего и мгновенность прошлого, я-настоящее и он-прошедшее, и только я — я здесь, сейчас, в настоящем. «Я» расходится на субъекта и объекта действия как разные формы существования Я: теперь и тогда. Прошедшее предстает законченным, легко обозримым, поддается логическим осмыслениям. Именно прошедшее время осознавалось как преимущественно время. Настоящее время налицо, на него можно повлиять, оно наглядно. Настоящее — время чувств и ощущений, оно наполнено знанием, тогда как прошедшее время *со-знается* разумом, оно помыслено в слове. О будущем нет и речи: будущее *по-знается* волею и интуицией и потому модально в своих проявлениях. Основы будущего времени не было, оно не выделялось как самостоятельное. Момент речи соединяет конечную точку прошедшего с неопределенной линией в будущее, и потому настоящее всегда длительно. Это счастливое время торжества актуального настоящего, свидетельство его постоянства, убежденность в его нескончаемости.

Кроме самого действия, всегда следовало принимать во внимание побочные обстоятельства его свершения и отношение субъекта действия к действию. Один и тот же глагольный корень в зависимости от звуковых различий в произношении дополнительно указывал на значение качества, характера действия. Вот четыре формы корня со значением ‘бодрствовать’:

будити обозначает действие со значением побуждения (каузатив),

блюсти обозначает длительное действие (дуратив),

бънути (*възбнути*) обозначает момент приобретения (или утраты) какого-то качества, резкое действие (инхоатив),

бъдѣти обозначает состояние в совпадении нескольких значений, в целом — неопределенная длительность (статив).

Таких обозначений *качеств* действия наберется до двух десятков, они последовательно уточняют характер всякого действия, в результате чего и действие-то предстает конкретным. Перед нами собранные вместе чувственно осознаваемые различия в оттенках, еще не возвысившихся до абстракции (рода) — времени. Время длится, пока совершается действие. Время и есть мера действия.

Вычленение временны́х отрезков из внутреннего характера действия — длительность, моментальность и т. д. — происходило постепенно, развивая уровни и отвлеченности самогó времени. Древнее чувство времени точнее выразить не в категории времени, а в *категории славянского глагольного вида*. Объективное время события и действия, а не точка зрения говорящего о нем человека.

Открытие третьего времени в Европе состоялось в Средние века; открытие будущего времени представило европейцу третье измерение и прямую перспективу (Кузнецов, 1979, с. 104).

Как и на Руси.

Если подумать — совсем недавно.

ОБЛИКИ ВРЕМЕНИ

Если бы г о д был короче, мы жили бы быстрее и умирали бы скорее.

Дж. Дрепер

Обозначение времени возможно на всех уровнях языка. Это может быть конкретное время, обозначенное словом, и может быть отвлеченное выражение времени вообще, выраженное грамматической категорией. Древнейшие обозначения времен конкретны и связаны с явлениями природы, с простым указанием на движение — основное проявление времени в пространстве существования. Мы уже видели это на примере слова *время*. Время вертится в кругу природных повторений, это в е р т у н, колесо судьбы — таинственное и влекущее К о л о.

Членение времени по дням, неделям и месяцам пришло на Русь в конце X в. из Греции. Для монахов и властителей расписанная по точным датам жизнь оказалась нужной и важной. С глубокой древности славяне противопоставляли связанные друг с другом *день* и *ночь*, *лето* и *зиму*, *год* и *час*, *рок* и *часть*, *век* и *время*.

Слово *вѣкъ* связано со временем, но относится не к природному миру, а к самому *чело-век-у*. В родственных славянским языках корень слова передает значение ‘сила жизни, действие, борьба’, и в древних славянских текстах мы находим подтверждение этому смыслу слова: «Требѣ убо вѣдѣти, яко вѣчьное имя многоименно (многозначно) есть, много бо наречеться — и когожьдо чловѣка житье речеться пакы (также) *вѣкъ*, *тысящи лѣтъ — вѣкъ единъ*», а сверх того еще по воскресении «бес коньця будеть речеться пакы *вѣкъ* — не *лѣто*, ни *лѣту* часть кая», а именно бесконечность времен, которая и представляет собою век (Шестоднев, л. 101). Тысяча лет представляется такой бесконечностью, что они обозначаются общим словом.

Рокъ и *часть* тоже связаны, даже сегодня такая связь осознается. *Рок* и *у-часть* одинаково — 'судьба', а представление о судьбе было связано с колдовством, накликанным темными силами, недобрыми и своевольными. *Рокъ* приходит в свой *с-рок*, бродит по свету в поисках жертвы («рок головы ищет») как воплощение предопределенной (из-реч-енной и на-реч-енной) судьбы. Впоследствии некоторые славянские языки использовали слово для обозначения часа, ср. украинское слово *pік*. У русских неприятные по смыслу слова не стали обозначать каждодневных событий жизни, сохранили исконный свой смысл неподвластной человеку судьбы.

Слово *годъ* служило для обозначения времени подведения итогов. *Год-иться* и теперь означает, что дело сделано хорошо. Южные и западные славяне сохранили слово в старом значении 'пора, праздник (зрелости), итог'. Слово *часъ* также передавало значение итога, результата какого-то движения, ожидаемого в процессе исполнения. Час — *у-доб-ное* время для свершения быстрого (мгновенного) действия. «Делу время — потехе час» можно понимать так: делу вертеться бесконечно — для потехи отведена короткая передышка. Таков тот смысл пословицы, который некогда вложили в нее ее создатели. Время — движение длительное, час — моментальное, причем движение можно понимать как угодно: это и движение гусеницы по клубничному листу, и время, которое для него необходимо. Скорость как движение-время важнее разграничения времени и движения. Во всех индоевропейских языках слова со значением времени соотносились с движением, ходьбой, бегом, и даже солнце славяне образно называли по признаку его величественного продвижения по небу: *Ярило* от корня **jar-* из индоевропейского **ei-* 'идти' (Паршина, 1975, с. 15). (Более вероятно — из **iou-* 'жгучий'.) А. А. Потебня остроумно предполагал, что слова *годъ* и *часъ* восходят к глаголам, известным нам как *жьдати* (*по-годити*) и *чаяти-каяти*; фонетически и по смыслу корней весьма правдоподобно (Потебня, 1878, с. 364). Но в старославянской рукописи XI в. (Мариинское евангелие) выражение «въ чѣсѣ врѣменнѣ» переводят как «в нарезке времен», предполагая, что «час» — это «вычесанный» клок времени, материально выраженный зарубкой на деревянной бирке (Якобсон, 1958, с. 298). Все зависит от того, как представлять древнее восприятие отрезка времени, косвенно через символический предмет или непосредственно как ожидаемое и годное по своим качествам время.

Что же касается дня и ночи, зимы и лета — тут все проще. Жизнь славян связана с погодой, с солнцем и осадками. День и ночь, лето и

зима столь сильно отличаются друг от друга, что связать их мыслью в нечто общее и дать одно имя было трудно. Поэтому слово *сутки* появилось лишь к концу XVI в., а слово *год* в современном значении лишь немногим раньше. В некоторых русских говорах и сейчас *сутками* называются сумерки — время, когда день и ночь сходятся, смыкаясь, *состыкаются* (*су-тък-и* восходит к слову *ткати*). Вместо слова *сутки* употребляли слово *день* 'день и ночь совместно'. Многозначность слова была нежелательной: *день* и светлое время суток, и рабочее время, и сутки, и время в пути, и юг (в полдень солнце стоит на юге) и т. д. Реальные различия между днем и ночью (светом и тьмой) казались более важными, чем их условно календарное единство, которое долго не имело практической ценности.

Противопоставление лета и зимы связано с дождем и снегом. *Лето* — время дождей, *зима* — снегов. Только эти два слова из обозначений времен года выступают во множестве значений. *Лето* и летнее время, и южное направление, и определенный отрезок жизни (столько-то лет), и год; *зима* — не только зимнее время, но еще и северное направление, снег, холод, озноб и т. д. Слова *весна* и *осень* имеют всего по одному значению, указывают на промежуточные времена года: солнце греет, но холодно — солнце не греет, но тепло. И подобно тому как *сутки* прежде именовались по светлой, рабочей своей части *днем*, так и год в целом вплоть до XV в. в русских летописях исчислялся по *лѣтамъ*. «В лѣто *такое-то* напали на Русь половци...» — а дело происходило осенью или зимой.

В летописи вообще нет никакого времени, а только *со-бытия*. Здесь нет настоящего времени, описываются события прошлого, а будущее представлено как последние времена. Одно уже прошло, а другое ожидается. Средневековый христианин будущее не *со-знает* и не *познает*, он его знает. «При таком взгляде на время нет места эгоцентризму» (Лепахин, 2000, с. 229), и это как-то утешает. Какой может быть эгоцентризм летописца или его героев, когда описывается не текущее течение событий, а их освященное осмысление, «сакральный хронотоп» или, как говорит В. Лепахин, *эонотопос*. Вписанные в рамку Священной истории, только так они и могут осмысляться.

Отличие от современного типа мышления заметно. В качестве родового термина выступает один из видовых, причем не в случайном выборе. Родовым является обозначение, связанное с активной, практической стороной человеческой деятельности. Иоанн Экзарх в построении своих родо-видовых сочетаний использовал именно такой способ обозначения (Колесов, 2002, с. 294).

Тем временем исподволь изменялось значение всех наших слов; они сужали или расширяли свои значения, переосмыслялись, уточнялись относительно своей ценности, изменяли свою образную выразительность или частоту употребления. Но было у них и нечто общее: все смысловые преобразования происходили в общем направлении, которое было задано системой взаимных отношений. И ни одно самое мельчайшее отклонение в значении или употреблении слова не могло не отразиться на соседних. Зрительно общее направление *движения* смыслов можно представить так:

Время

1	*вѣкъ* (время жизни)	*годъ* (время итогов)	*часъ* (время ожидаемое)	*рокъ* (время предопределенное)
2	________	определенный срок	________	________
3	________	определеный отрезок времени	________	________
4	'тысячелетие' > 'столетие'	365 дней	60 минут	['год']
5	________	возраст	________	________
6	________	'судьба'	________	________

Для каждого из этих значений можно подыскать цитату из древних текстов. Только моменты изменения в значениях могут не совпадать у наших слов друг с другом; иногда одновременно сосуществует сразу несколько значений. *Час* в значении $^1/_{24}$ суток известен с более раннего времени, чем *год* в значении 365 дней. А слова *годъ* и *рокъ* стали обозначать одно и то же и взаимно вытеснили друг друга: в русском *год*, в украинском *рік*. Во всех случаях развитие значений идет от собирательно-общего к конкретному. Сначала из нерасчлененного представления о мире, в котором движение и время движения совмещены, выделяется время как самостоятельное качество события — в различных конкретных вариантах (позиция 1). Когда возникает представление о конечности времени (завершенности его отрезков, выделенных волей человека), каждое из «времен» получает свой определенный «срок» (позиция 2), с обеих сторон ограничивается пределом, позволяющим затем выделить вполне определенный «отрезок» времени (позиция 3). И остается один лишь шаг до выделения (и обозначения) конкретного и реального «промежутка» времени (позиция 4). Понятие возраста или судьбы — это уже переносные значения или даже совершенно другие слова, которые входят в другие смысловые системы языка (позиции 5 и 6).

Как и в иных случаях, здесь следует различать народные представления о временах и сроках и книжные понятия, вынесенные из переводной литературы достаточно рано. Уже в X в. славяне знали, что век — это тысячелетие, день — сутки, а времена года — это весна — лето — осень — зима (Шестоднев, л. 20 об., 27, 27 об., 28), потому что Бог разделил время «на дни, лѣта и годы» (там же, л. 115 об.), причем *лѣто* определяется по движению солнца (там же, л. 144 об.), а годы — годные для хозяйственных целей части «лет». Например, «жатвьный годъ» — осень, *пролѣтие* — весна, но — «не бо есть льзѣ познати, кая бѣ скорость ч а с н а я трѣбѣ» (там же, л. 125 об.), это слишком дробный отрезок времени. Между прочим, обычай *лето-писей* обозначать годы *летами* выражает чисто практические потребности чуть ли не языческих времен.

Однако старая языческая система неопределенно общих и, в сущности, очень конкретных обозначений распалась. Образовалась новая система, в древнерусской бытовой культуре отраженная на уровнях 2 и 3. Не забудем, что в монастырском обиходе «часы» имели совершенно иное значение и определялись практическими нуждами монахов; они не всегда совпадали с мирскими часами. В старых памятниках находим много случаев, когда слова *годъ* и *година* обозначали час, а слово *часъ* — минуту. И в современном украинском языке корень *год* сохранился, слово *година* обозначает там час. В древнерусском «Сказании о Борисе и Глебе» герой проснулся «рано и видѣ, яко годъ есть утренний». Утренний час? утреннее время? утренняя пора? Все современные обозначения одинаково подходят для перевода этого неопределенного выражения. В конце XIV — начале XV в. соотношение слов, обозначающих времена и сроки, могло изменяться самым причудливым образом. У Епифания Премудрого встречаем как собирательно общие, так и уменьшающиеся по градациям времени контексты. С одной стороны: «Егда же прииде кончина *лѣтъ* житиа его, и *время* ошествия его наста, и приспѣ *година* преставления его...», а с другой: «постигнет бо мя кончина, и прииде *день*, и приближися *часъ*, и приспѣ *година*...» (Жит. Стефана, с. 81, 82). И в описании со стороны, и в собственной речи святого одинаково использовано слово *година*, с суффиксом единичности, который указывает на *у-год-ный* момент (минута в собирательно символическом смысле). Все другие обозначения показывают либо увеличение (*лѣто — вѣкъ — година*), либо последовательное уменьшение сроков (*день — часъ — година*).

Историк объясняет нам причину вхождения как «лет», так и «дней» в «годины». Святой же при жизни на земле пребывает во времевечно-

сти как в нерасчлененном и безразличном ко всему временнóму существованию (Лепахин, 2000, с. 242), и все, что *у-год-но*, в нем *год-ится*. Ведь «время Священной истории буквально "пропитано" вечностью» (там же, с. 223), и это понятно: оно не дифференцировано по срокам, в нем нет дат. «Внесение времени в вечность начиная с конца XVI в.» показано через окружение святого частностями быта, что «вносит описательность и последовательность в рассказ. Вносит время в вечность» (там же, с. 217). Мы видим это на текстах протопопа Аввакума, который взывает к вечности чисто риторически, проживая земные времена и сроки.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

КОНЦЫ И НАЧАЛА

...дело не в словах, а в понятиях и реальных оценках...

Петр Струве

ВРЕМЯ ДЕЙСТВИЯ

*Стало быть, самая непрерывность течения времени возможна лишь постольку, **поскольку прошлое есть в настоящем**; воспринимать непрерывность течения времени — **значит созерцать его в форме вечности**.*

Евгений Трубецкой

Сложная система глагольных времен, накопленная славянским языком к моменту выделения самостоятельных славянских народов, не была механическим набором сложных конструкций, связанных со случайными надобностями речи. Она отражала глубинные, устойчивые временны́е характеристики действия в их взаимной связи и реальной обусловленности. Представление славян о времени такие конструкции выражают определенно. Чтобы это понять, необходимо проследить неуловимо ускользающие линии смысла в оригинальном древнерусском тексте, особенно в сознательно организованном поэтическом тексте, который просто не может обойтись без тонких обозначений времени. В летописных текстах и время было крупнее, и действия основательней.

Вчитаемся в текст конца XI в., поэтическое паремийное чтение о Борисе и Глебе, тогда только что канонизированных первых русских святых. Оригинальное произведение отражает систему временны́х форм в языке своего времени; оно и поэтично, и выражает реальные события 1015 г.

После смерти князя Владимира его сын Святополк одного за другим устраняет своих соперников на киевский стол — своих братьев по отцу. Об этом узнает другой сын Владимира, Ярослав, в то время княживший в Новгороде. «Чтение» начинается:

«*Слышавъ* Ярославъ, яко отець ему *умре*, а Святополкъ *сѣде* въ Киевѣ, *избивая* братью свою: уже бо *бѣ* Бориса *убилъ* и на Глѣба *послалъ есть*; и печаленъ *бысть* велми о отци и о братѣ [Борисе], *уби* бо Бориса на Алтѣ [реке], а Глѣба на Днѣпрѣ, на Смядынѣ. И *съжалиси* вельми Ярославъ по отци и по брату свою [уже обоих: форма двойственного

числа] и *созва* новогородци и *рече* имъ: “Братья моя драгая! Отець мои *умерлъ*, а Святополкъ *сѣде* в Киевѣ, *избивая* братью свою” — бѣ бо в то время и самъ рагозенъ [в ссоре] с новогородци, и не *хотяхуть* ему *помогати* на Святополка…»

В описании событий нет форм настоящего времени, они не нужны. События происходили в прошлом по отношению к моменту составления текста. Отсутствие форм настоящего времени диктует строгое различения смысла в различных формах прошедшего времени.

Ритмический рисунок текста внешне определяется повторением некоторых выражений и слов; а ритм в древнем высказывании формирует временно́й ряд, ведь реальная последовательность событий не всегда совпадает с воссозданием их. *И съжалиси… и созва… и рече…* — последовательность отражает реальное следование: пережив событие лично (форма *си* вместо *ся* при глаголе указывает на это), Ярослав Мудрый созвал горожан и нечто им сообщил. То же совпадение форм и выше: *умре… сѣде…* Эта последовательность также реальна: сначала отец скончался, и только потом сын занял его престол. Оба действия завершены. Реальное, законченное в прошлом действие передается формой *простого прошедшего* времени, нейтрального ко всяким степеням переходности, — *аористом*. Простая констатация действий, самое абстрактное выражение времени, в некоторых формах (как и здесь) равное глагольной основе без всяких усложнений форм. Как и настоящее время, аорист — а б с о л ю т н о е время, которое так любили летописцы и составители юридических текстов. Основательность выражения и любовь к точности информации присущи употреблению аориста. В системе древних прошедших времен аорист и есть единственное достоверно прошедшее время.

Ярослав *Мудрый* противопоставлен Святополку *Окаянному* (позже его именовали *Погано-полком*), и каждый в своих действиях соотносится с кем-то третьим. «Слышавъ Ярославъ, яко отець ему умре» — одно высказывание, но две мысли. Действующие лица разные, поэтому оба действия описаны прошедшим временем формы причастия. «Святополкъ сѣде в Киевѣ, избивая братью свою» — действует только Святополк, и оба действия происходят почти сразу — использовано причастие настоящего времени. Второстепенное действие передается причастием, которое фиксирует действие как остановленную в движении «вещь». Подобно пятнам разной интенсивности на полотне, причастия либо углубляют временну́ю перспективу, либо, напротив, снимают все оттенки различий, имевших место в прошлом. Здесь причастия действительные, а различие этих форм по залогу еще больше усложняло высказывание. Очень долго, до XV в., времени образования современ-

ных деепричастий, причастные формы выступали в качестве вспомогательно глагольных; их принадлежность к именным формам позволяла оттенять к а ч е с т в о действия.

Формы типа *убилъ* по происхождению тоже причастия, но они всегда были только действительными, не имели формы страдательного залога и поэтому стали использоваться для образования *описательных* форм прошедшего времени — *перфекта* и *плюсквамперфекта*. Это специфически славянские новообразования, исторически они появились недавно. В праславянском их значение определялось контекстом (выступали в роли составных сказуемых), и только после X в. неопределенная синтаксическая форма стала самостоятельной грамматической категорией со значением *предпрошедшего* времени. Временна́я перспектива с помощью этих *относительных* форм времени еще более углубилась, представ емким противопоставлением разнонаправленных действий в п р о с т р а н с т в е н н о й перспективе высказывания. Время опрокинуто назад, в прошлое — всё та же обратная перспектива, что и на древнерусских иконах.

Сравним две формы нашего текста: «уже бѣ убилъ... и пославъ есть». Сначала описывается совершение действия, предшествующего событию рассказа (в тот момент Святополк уже *сѣде*), а затем, в протокольном повторении, о том же событии говорится просто: *уби*. Раньше убил одного брата (плюсквамперфект — действие завершено до момента прошлого), затем послал убийц на другого (перфект — действие завершено до момента настоящего). Аорист констатирует — перфекты показывают действие. Вспомогательный глагол *бѣ* связывает основное действие с моментом прошлого, а краткое причастие *убилъ* повествует о самом действии. Акт аналитически раздвоен в изложении, предстает как противоположность между действием в прошлом и состоянием — тоже в прошлом. Владимир *умре* — это констатация события, в прямой речи Ярослава *отець мой умерлъ* (в некоторых списках более древняя форма *умерлъ есть* со связкой) Ярослав устанавливает и содержательную зависимость действий друг от друга. Действия Святополка определялись состоянием отца, действия Ярослава — действиями Святополка. Описываемые события представлены в известном смысле как причинная связь, но так лишь кажется. На самом деле все события связаны чисто внешним образом — в описании; это скорее соотношение «условие — следствие». Однако взаимная связь событий налицо, и наличные конструкции хорошо ее выражают. Важно показать результаты действия в прошлом и в отношении к настоящему, а результат действия можно передать только описательно, с помощью перфектов.

На наших глазах происходит переключение действия еще в один план повествования. «Бѣ рагозенъ... и не хотяхуть» — тоже формы прошедшего времени, но не перфекты, картинно изображавшие действие в прошлом, его длительность и результаты, не аорист, констатирующий действие, — это *имперфект*. Простое прошедшее время, многозначное и живописное (в отличие от аориста), да еще и представленное в типично русских формах: церковно-славянские выглядели бы как *бѣаше, хотяху*. Новгородцы не употребляли высокого слога, когда речь заходила о деле. Добавление окончания настоящего времени *-ть* раскрывает смысл имперфекта: это «настоящее (длительное) в прошедшем». Будучи прошедшим временем (по форме это распространенный суффиксом аорист), внутренне имперфект был связан с выражением настоящего, поскольку длительность в представлении древних и есть настоящее в его конкретно-чувственном воплощении. Только настоящее длится, прошедшее же дает результат; будущее — неведомо.

Последовательность времен, характерная для современных западноевропейских языков, столь же строго соблюдалась в древнерусском. Если в главном предложении использована абсолютная форма прошедшего времени — аорист, в зависимых от него частях высказывания вместо настоящего следует употребить имперфект (это — относительное время). Скользящая градация временны́х отрезков, внешне поданных как бы независимо друг от друга, составляет внутренний смысл древнего текста, передает движение реально разновременных событий в жесткой последовательности мысли-рассказа.

Подбором грамматических форм Ярослав показан как лицо страдательное, вынужденное идти на свои действия под влиянием внешних условий. Всё описание дано с точки зрения Ярослава. Весьма характерное для Средневековья понимание событий: действует отрицательный герой, праведник сосредоточен на *за-мысле* и *пере-живании*. *Слышал — опечалился, пожалел — и сказал*... Именно поэтому он и выходит победителем. В моральном плане побеждает не дело-вещь, а слово-мысль. Сами по себе существуя самостоятельно, в своем собственном пространстве и времени, в м ы с л и героя события и факты сцепляются в *у-слов-ные* связи.

Весь рассказ соткан из отрывочных, внешне связанных друг с другом ситуаций, их мультипликационная последовательность создается путем изъятия промежуточных кадров. Иногда они проявляются (в летописи говорится о сестре двух братьев, Предславе, которая сообщает Ярославу горестные вести), но это и не обязательно. Там и тут разбросаны вспомо-

гательные слова, подчеркивающие принципиальную важность слов, излагающих состояние Ярослава: *си* употребляется только при глаголах переживания, следовательно, речь идет не о действии (должно быть *ся*); *печаленъ о...*, но *съжалиси по...* — тоже существенная разница, предлог *о* подает событие с неопределенно пассивной точки зрения, а предлог *по* переключает сосредоточенное состояние на модальность действия. Ярослав очнулся от потрясения и готов действовать. «Отець е м у умре» и «не хотяхуть е м у помогати» — одна и та же форма дательного падежа указательного местоимения различает «дательный принадлежности» (= *его*) в состоянии — и падеж объекта, избранного для действия. О различных видоизменениях числа (один брат — два брата — братья вообще) мы уже говорили. Смена усилительных форм показывает, как цепь убийств пресекается в момент размышления Ярослава. Словом, здесь нет ничего случайного или постороннего; описание до предела лаконично, но сколько при этом «как бы» повторений!

Средневековый автор видит события и участвующих в нем лиц именно в такой проекции. Конкретно. Живописно. Динамично.

БУДУЩИЕ ВРЕМЕНА

Никто не может образовать в своем уме представления о будущем, ибо будущего еще не существует; но то, что следует за явлениями, которые происходят в настоящем, люди называют будущим.

Томас Гоббс

Заметная особенность древних представлений о времени: детально разработано прошедшее время, но речи нет о будущем. Его место на практике занимают понятия, которые современному человеку могут показаться посторонними времени. *Рок*, *доля*, *участь* — что-то мистическое, но именно иррациональное это и лежит за пределами настоящего — в будущем. Оно изречено, измерено и предопределено.

О прошлом мы знаем, будущее неизвестно — можно ли его постичь? Ну, если ты ведьма, тебе доступно и это, но только если ты точно — ведьма. Не всякий в этом признáется из опасения претерпеть уже в настоящем.

Однако будущее — на пороге, оно проявляется в туманных проворотах временнóго круга (*Коло*), постепенно оплотняясь в слове как воплощении мысли.

Длящееся в настоящем действие острием повернуто… в будущее? С этим не согласится языческое сознание с обратной перспективой его восприятия. Настоящее возвращается к прошлому, поскольку все, что не является настоящим — есть прошлое. В таком представлении будущее есть нарушение вечной связи между настоящим и прошлым, разрыв кольца; будущее — нарушение всего и всех. Поэтому и сказка, и средневековые тексты повествуют об исключительных по характеру событиях, аномалиях, отклонявших от обычного движения по кругу. Язычники гадают, в *слове* пытаясь углядеть смысл будущих дел; христиане собирательно толкуют о конечных временах в своих эсхатологических пророчествах. Более того, средневековые мудрецы и гуманисты создают утопии, желанное будущее описывая как реальное настоящее. Потому утопии и кажутся реальными, что они — часть настоящего, такая же, в сущности, действительность. Да вдобавок в пространственном измерении (*u-topos* — нет места), не связанном со временем вообще.

Идея будущего — факт развития культуры. В древности все было ясно: осень наступит после длящегося лета — и это будущее, которое одновременно и прошлое *собирательно и отвлеченно в мысли*; ведь я уже пережил не одну осень. Ожидание осени в этом смысле есть возвращение в прошлое как идею, и лишь реально — в будущее. Только качественный скачок в мышлении способен разорвать повторяющийся цикл. Конец мира — это будущее абсолютное, в отношении и к настоящему, и к прошлому. Однако такого рода «будущее» неясно, да еще и утверждается как «второе пришествие», то есть как повторение бывшего. Будущее воспринимают в знаках модальности, как ожидаемое, напророченное, и не всегда как желаемое. Модальность будущего многозначна, и в этом качественное отличие средневековых представлений о будущем времени от современных нам. Будущее существует в модальностях необходимости, желательности, ожидаемости и т. д.

Также и в прошлом был момент, не связанный с другими моментами «возвращения». Это момент творения, создания, становления, допустим, того же мира, как его описывают средневековые «Шестодневы». Здесь тот же прерыв постепенности, качественный скачок, взрыв, который стоит в начале всего. На этом также останавливается внимание средневекового мыслителя, но и это также — модальные оттенки прошлого. Не может быть иначе, поскольку само представление времени связано с обозначением его как «вертуна».

Цикличное представление времени направлено на порождение прошлого, и память тут стоит на первом месте. Но, кроме памяти, есть инстинкт, «инстинкт вообще устремлен к будущему» и порождает идеалы (Кассирер, 1944, с. 53). Становление идеи будущего времени было развитием абстрактных представлений сознания.

Э. Кассирер удачно показал различие между тремя степенями в представлении будущего времени (там же, с. 43); его толкование можно обозначить так:

Будущее как прошлое — в памяти — оно р е а л ь н о;

Будущее как настоящее — в действии — оно ч у в с т в е н н о;

Будущее как будущее — в воображении — оно с и м в о л и ч н о.

Действительно, древнеславянская и древнерусская глагольные системы содержали в себе описательные формы первых двух типов. Тщательно и основательно их описал А. А. Потебня как «неопределенное наклонение», субъективное или объективное (Потебня, 1958, с. 335–430).

Это и «будущее в прошедшем», и сама по себе форма настоящего времени («простое будущее»): в содержательном смысле глагол несовершенного вида просто описывает действие, а глагол совершенного вида имеет силу утверждения (решения, воли, приказа), внешне совпадая с так называемыми «дезидеративами», которые в древних языках исполняли роль будущего времени (например, в греческом). Все, что модально окрашено, переключает внимание с настоящего момента на будущее, благодаря своему значению предельности и безусловности: *иду* — и *пойду*, *делаю* — и *сделаю*... Но *формами будущего времени* вторые из этих пар впоследствии становились в связи с формированием категории глагольного вида, не раньше XV в. До того это было то же настоящее время, но с какими-то тонкими различиями. В частности, в старославянских переводах X в. греческое будущее время славяне передавали глагольной формой настоящего совершенного вида, а греческий имперфект — настоящим временем несовершенного вида. Модальность пожелания представлена в описательных временах (сказуемых) типа *хочю быти — хотѣаше быти*. Когда воинственный клич Святослава — *Хочю на вы ити!* — слышали его враги, они не расслаблялись, надеясь на то, что это случится лишь в будущем. Он уже шел на них.

Будущее как категория— символическое время Средневековья — формировалось долго. Категорией мысли и языка будущее стало достаточно поздно. В 1237 г. летопись сообщает о Данииле Галицком: «Приде вѣсть Данилу во Холъмѣ будущю ему» (Ипат. лет., л. 262 об.) — в синтаксическом обороте с причастием *будущю* утверждается: «когда он

находился в Холмске»; это выражение будущего как прошлого. В «Домострое» середины XVI в. то, что впереди, понимается уже как будущее, и всякий хозяин должен о нем заботиться еще сегодня, в настоящем времени: «И вперед иные на потребу пригождается» (остатки со стола пригодятся в будущем). Разворот времени от прошлого в будущее еще связан с настоящим. Через столетие после этого старообрядцы пытаются сохранить в употреблении такое «реально чувственное», вечное время и потому использовали старую формулу молитвы о Христе: «Егоже царствию несть конца», тем самым возражая никонианской ереси (тот же член молитвы читался иначе: «Его же царствию не будеть конца»). Вопреки сложившемуся в XVII в. противопоставлению символического будущего — реальному настоящему, старообрядцы держатся средневековой нормы.

Настоящее вовсе не время — это образ действия в ощущении; прошедшее тоже еще не время — это образ события, данный в памяти. Элементы времени-вертуна, они как части его не являются временем в нашем понятии. Идея абстрактного времени оплотняется в *во-об-раж-ении* будущего как настоящего идеала. Для Иоанна Экзарха в X в. именно такая идея будущего — род, к которому прошедшее и настоящее — виды (Колесов, 2002, с. 293). Церковный историк показывает, что средневековое символизирующее мышление исповедует особый принцип, «принцип иконичности — двуединства Первообраза и образа... небесного и земного» (Лепахин, 2000, с. 233). Это мы говорим о роде и виде, средневековый человек понимает дело иначе: род — Первообраз, и только виды в наличности существования воплощают его как образы сущего, отмеченного тем же словом.

Но когда сложилось представление о векторном времени, настоящее исчезает вовсе. Если прежде именно «настоящее время» было временем по преимуществу (ибо оно длится), с образованием новых понятий о времени оно сжимается до точки, до момента, перед которым — прошедшее, и за которым — будущее.

Видимые следы словесного выражения будущего в древнеславянском языке обманчивы. Вот редкая форма, встреченная в старославянских текстах, — *бышѧщее*. Похожа на действительное причастие и обозначает будущее. Но никакого отношения к будущему времени по смыслу формы она не имеет. Ведь не признаем мы значение будущего времени в глаголах *слу-ш-ает* или *слы-ш-ит*, а ведь суффикс в них тот же, что и в этом странном *бы-ш-ѧщее*: *-ш-*, восходящий к *-с-* (*-s-*). *Слу-ш-ает* так же относится к *слу-ти*, как *бы-ш-* к *бы-ти*. То, что «слывет» извне, я хотел бы услышать и слушаю.

Суффикс *-s-* в древнейших индоевропейских языках служил для выражения желания. Не было отвлеченной идеи будущего времени, было совсем иное: пожелание проникнуть в недоступное будущее. Впоследствии и форма того же причастия изменилась (правильно образована от основы настоящего времени): «будущая нѣкая повѣдая» (Александрия, с. 39). Пожелательные слова со временем образовали сослагательное наклонение, которое и прилагалось главным образом к будущим событиям, на исполнение которых рассчитывают либо потому, что их желают, либо потому, что их ожидают. Личное желание лежит в стороне от реальных движений времени и наполняющих его событий. Это всего лишь шаг движения в сторону осознания категории будущего времени. Магический круг повторяющихся событий не имеет будущего. Только верой и желанием можно выйти из этого круга и проникнуть в будущее.

Дело прояснится, если выйти за пределы категории времени. Нынешние глагольные наклонения — изъявительное, сослагательное, повелительное — в своем развитии также отражают определенные ступени развития сознания. Изъявительное годится для изложения реальных событий, поэтому почти не изменяется в течение многих веков; именно в нем и развивается категория времени как осознанная реальная сущность. Остальные же наклонения изменялись. Было некое «желательное» наклонение, «побудительное», «условное» и другие, ныне исчезнувшие в славянских языках.

Древнее желательное наклонение (оптатив) славяне еще в доисторические времена переиначили в повелительное, использовали формы прежнего пожелания для выражения своей воли. То, что было направлено от себя вовне как просьба, стало отправленным на другого повелением. Все нынешние *идите!* или *иди!* (старые формы — *идѣте! иди!*) когда-то были неуверенным выражением личного пожелания. Настоящего — категорического — императива в славянских языках не сохранилось.

Условное наклонение также связано с прежним пожеланием. В формах типа *азъ бимь шьдлъ* 'я бы пошел' сосредоточено сообщение о двух мыслительных моментах. Первый связан со смыслом глагола *идти* (речь идет о перемещении), второй — со вспомогательным глаголом *быти*, употребленным в «желательной» форме. Собственно, 'я хотел бы пойти'.

Но ведь если значения личного пожелания, когда-то осмысленные как категория мысли, растеклись своими конкретными значениями по другим представлениям, можно ли говорить, что пожелание по-прежне-

му представлено как самостоятельная категория мысли? Не это стало главным для славян, не на личные пожелания стали они обращать особое внимание. И соответствующие формы переместились на более низкие уровни языкового мышления, спустившись с уровня категории на конкретно лексические обозначения. Одновременно из сферы объективно-реальных отношений они перешли в сферу морально-этических. На категориальном уровне реальное действие противопоставлено нереальному, или возможное — действию вызываемому (повеление). В таком преобразовании грамматических категорий виден результат активной человеческой деятельности.

Что же касается категории «желания» и желательного наклонения, новые формы мышления привели к осознанию того, что желательность будущего есть само будущее, формы для выражения субъективного его восприятия оказались излишними. И место ему нашлось в изъявительном наклонении.

Сам термин *настоящее* (*время*) всего лишь перевод латинского грамматического термина на славянский язык, осмысленный в начале XVI в.; известно в тексте 1535 г. по списку XVII в.

Многозначность причастия в древнерусском языке поразительна. Исходная форма причастия (в мужском роде) *настояи* значит ‘нынешний’ и одновременно ‘предстоящий’, т. е. будущий, и ‘следующий’, т. е. ближайший за настоящим. *Яко настоить день* — настанет и одновременно уже наступил. *Настоящий* вместе с тем и *настающий*. «Настоящая смерти не убѣжахъ!» в Минее XI в. соответствует греческому τὸν ἐνεστῶτα ‘предстоящий’ (СлРЯ, 10, с. 270–272). В историческом словаре представлены многие значения этого слова: и ‘следующий’ («въ настоящую ночь пакы спящу ему»), и ‘настигающий (даже угрожающий!)’ («всѣхъ настоящихъ на ны золъ за грѣхи наша»), и, конечно, ‘нынешний, теперешний’. Значение будущего времени в этом причастии совмещено со значением времени настоящего — точно так же, как и в глагольных формах типа *делаю* / *сделаю*.

В отношении самого действия (события) распределение форм показывало реальность происходящего; например, причастие прошедшего времени *наставъший* в некоторых старославянских текстах выражает настоящее время действия, а причастие настоящего времени *настающий* — идею будущего времени (Словник, II, с. 319, 320). Только подобное неопределенное распределение форм, для которых все важно: и форма, и смысл корня, и контекст, и возможно при передаче впечатлений о времени-вертуне. При этом случались совпадения с другими, близкими по смыслу формами. В одной из древнейших славянских рукопи-

сей, в Зографском евангелии X в., находим странное изменение привычного текста: «Хлѣбъ нашь н а с т о я щ и й... даждь намъ днесь» (там же) при греч. τὸν ἐπιούσιον 'насущный', что обычно соотносится с формой *насущный*.

Добавим, что символический статус каждого такого слова приводил к развитию переносных значений оценочно нравственного характера. *Настоящий* как истинный, подлинный, естественный в д а н н о м положении вещей понимается только с XVI в. (также и в значении 'главный').

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ

Прошедшего нет, будущее — не наступило. Настоящее есть бесконечно малая точка соприкосновения несуществующего прошедшего с несуществующим будущим. Время за нами, время перед нами, при нас его нет.

Лев Толстой

История глагольных форм и личного местоимения покажет нам развитие представлений о времени в той мере, как они оформлялись в языке.

В современном русском языке момент речи и личная точка говорящего определяют последовательность времен: прошедшее — настоящее — будущее. Эти времена не равноценны, поскольку субъективное время лица и объективный момент самого действия (выражается категорией вида) не сопрягаются в высказывании безусловно. В пределах «настоящего» времени действие длится, но не завершается: *делал-сделал — делаю-сделаю — буду делать*. Простое будущее по личной форме глагола совпадает с настоящим временем, и это естественно, потому что настоящее время — время *настающее*; это одно и то же время в отношении к реальному действию, но разные «времена» в отношении к их о ц е н к е говорящим.

Различие между глагольными временами состоит в противопоставлении рода и лица. В прошедшем времени есть родовые обозначения действующего лица, но отсутствует указание на само лицо; в настоящем и будущем важно указать действующее лицо, тут действуют или будут действовать, тогда как родовые различия малосущественны:

делал / сделал	*делаю*	*сделаю*
делала / сделала	*делаешь*	*сделаешь*
делало / сделало	*делает*	*сделает*

Настающее и *настоящее* и здесь совпадают формально, доказывая свою родственность в прошлом.

Но не случайно сказал когда-то о русском глаголе один из славянофилов, Константин Аксаков: «Время прошедшее не есть действие, а время настоящее не есть время». Типично русское представление о «наполненном» времени. Современные формы прошедшего времени — остатки древнего перфекта (*язъ есмь дѣлалъ*); значение же перфекта состоит в обозначении результатов прошлого действия («сделавший») для настоящего (*есмь*). Древнерусское прошедшее время выражало п р и з н а к результата, а не само действие, и было направлено точкой зрения говорящего. Объективное время прошлого описывается субъективно от момента речи. Антропоцентризм подобных выражений налицо.

Отличие от средневекового человека также заметно: тот оценивал реальное время событий, не накладывая на него своих оценок.

Третье отличие касается категории лица. Форма 1-го лица даже произношением, в устной речи, у большинства глагольных основ выделена, противопоставляясь формам 2-го и 3-го лица: *бегу — бежишь, бежит, люблю — любишь, любит* и т. д. Лицо говорящего, который определяет удобный ему момент речи, четко выделяется на фоне других лиц. Важность формы 1-го лица подтверждается и тем, что с ее помощью (при опущенном личном местоимении) образуются о п р е д е л е н н о-личные предложения: «Думаю, завтра смогу». Формы 2-го и 3-го лица образуют неопределенно-личные («тише едешь — дальше будешь») и обобщенно-личные («цыплят по осени считают»). Чем ближе к идее «третьего» лица, тем отвлеченнее (обобщеннее) идея действия, направленного либо лицом слушающим (2), либо лицом, о котором речь (3).

Существуют и другие отличия между этими категориями и формами, но уже и указанных достаточно для некоторых утверждений.

Утверждения таковы.

Лицо говорящего, 1-е лицо, определяет момент речи и исходную точку высказывания. Соответствующие формы отмечены особыми признаками, благодаря которым такие формы не могут затеряться в потоке высказывания.

Углубляясь же в прошлое, мы увидим, как постепенно исчезают категории и формы, с помощью которых сегодня мы выражаем идею отвлеченного времени в нашем субъективном личном представлении. Да

и сама идея как бы тускнеет, все больше овеществляясь в конкретности связанного с нею действия. Действие казалось важнее точки зрения о нем, так можно было бы определить отличие древнерусских представлений о времени от современных нам. Вещь важнее идеи вещи.

Изменение в характере выражения времени обусловило многие преобразования в языке.

Категория глагольного вида сложилась, распространяясь лишь на отдельные смысловые группы слов (глаголы действия, движения и другие конкретные по смыслу) только к концу XVII в. Это значит, что до XVII в. идея будущего времени не получила еще окончательно должного оформления как категория языка. Модальности выражения сохранялись, и особенно в разговорном народном языке: «буду делати», «стану делати», «хочу делати», «начну делати», «имею делати», да и просто: «Иду косить!».

Момент настоящего был способен длиться, но мог и закончиться тут же, сразу. Чтобы подчеркнуть особую длительность действия, в состав глагольной основы стали включать суффиксы типа *-ыва-* (*подѣлывати*). Вместо видовых различий глагольные основы стали выражать различные способы д е й с т в и я, и каждая глагольная основа может варьировать в широких пределах. Обозначение действия и его оценка формально разошлись и теперь представлены в виде самостоятельных глагольных категорий: времени и вида. Способы действия выделяются как специальные семантические группы слов.

Таков был взгляд на мир в древности: глагольная форма выражала действие в его самодостаточности, и *вещь* и *действие* диктовали человеку свою особую важность. Не мысль человека направляла движение времени, но времена и вещи жили в собственных своих измерениях. Можно вернуться к образу иконы; как и на ней, в высказывании не точка зрения наблюдателя создает перспективу (прямую), а каждый предмет и самое малое движение независимо от остальных надвигается на наблюдателя своим реальным признаком (обратная перспектива).

То же и в отношении прошедших времен. Форм прошедшего времени было множество: аорист, имперфект, два перфекта и составные сложные формы, так или иначе обозначавшие прошлое действие в о т н о ш е н и и к другим действиям в прошлом. Правила последовательности времен располагали формами действия в зависимости от других действий и в соответствии с тем, как они протекали в реальности. Мы уже заметили, что это даже не «время» в современном нам понятии, а скорее пространство прошлого, в котором каждое действие находит свое место (как в рассказе о злодеяниях Святополка).

Прошлое казалось более важным, чем будущее, в прошлом находится корень жизни. Время сакральное, вечное, и профанное, бытовое, также строго выделяются. Аорист становится выражением идеального времени потому, что в повествовании это чистая глагольная основа, во многих формах не осложненная никакими суффиксами. Между двумя представлениями о времени, в сущности, исчезает граница. В древнерусском «нет времен», поскольку их наличие перекрыто пространством вещей в их изменениях-действиях. В современном языке также «нет времен», поскольку понятие о реальном времени перекрыто субъективным впечатлением о временах.

Всегда приходится пользоваться добавочными словами, которые помогают точнее ориентироваться во времени. Не только в глагольных формах отрабатывалось представление о текучем векторном времени. Особенно важны наречные формы — определения к глаголу.

«То, что прошло — это *вечор*, он был *вчера*; то, что будет — это *утро*, навстречу которому идет сегодняшний день, поэтому мы говорим — *завтра*» (от сочетания *за-утра*), — писал Ф. И. Буслаев. Когда мы находимся в движении — настоящего нет, хотя имеются формы его выражения, постоянно изменяющиеся. По отношению к *сего-дня* это *дьнь сь*, как наречие *днесь*; вовсе не сегодня, а 'этот день', самый близкий по времени, только этот, *сей*, у которого было *вчера*, у каждого *днесь* свое *вчера*. Чувствуется привкус древнего ощущения в кружении времен. *Сегодня* — это обобщенное и отвлеченное от конкретности действий *днесь*, уже не связанное с э т и м именно днем. *Сегодня* возникло достаточно рано, на это указывает изменение форм сочетания. Имя существительное *дьнь* переходило из одной парадигмы в другую, изменяя форму родительного падежа; изменялась и форма наречного сочетания: *сего дне* > *сего дни* > *сегодня* (с XIII в.).

Вечер был вчера и уже завершился на *днесь*; *сегодня* имеет продолжение в будущем — это *утро*, навстречу которому идет *сегодня*. Поэтому мы говорим *завтра*, а оно придет *за утром*, в той единственной последовательности, которой и полагается быть в пространстве времен. *Завтра* появилось с XVI в., но исходная форма *заутра* тоже могла употребляться в значении 'завтра'. «Не дѣите мене днесь, а заутра поиду из города» (Новг. лет., 1216 г.) — «не трогайте меня в этот день, а назавтра я и сам уйду».

Вчера и *завтра* очень тесно связаны с исходным значением своих корней, и по многим текстам видно, что в совместном употреблении они могли обходиться без использования соединяющих их *днесь* или *сегодня*. Вот описание сговора в XIV в.: «Не хожаше зять по невѣсту,

но приводяху вечеръ, а заутра приношаху по ней, что вдадуче»: приводили невесту в дом к жениху, и только назавтра приносили приданое.

Попарные формулы выстроились в общую последовательность времен по типу того, как это происходило и с выражением категории времени у глагола, и теперь у нас представлена трехчленная формула, появлением которой мы обязаны средневековому принципу градуальности: *вчера — сегодня — завтра*.

Тогда — теперь — потом.

Тогда и по форме очень древнее слово, как и должно быть: ведь это указание на прошлое. *Теперь* из *то-пьрво* 'то первое, начальное', и значило оно все, что угодно: и 'только что', и 'тогда', и 'теперь'. Впервые *топерь* стало современной формой *теперь* в тексте Ипатьевской летописи под 1172 г., сменив неопределенное по смыслу наречие *ныне* («то перво полкъ идеть назадѣ»). В «Повести временных лет» рассказывается о крещении князя Владимира в Корсуни в 988 г. Владимир ослеп по Божьему изволению, и крещение должно было его «оздравити»; и как только епископ возложил на князя руки — «абье (тотчас) прозрѣ», испытав «напрасное (моментальное) ицѣление; и прослави Бога, рекъ: "То перво увидѣхъ Бога истиньнаго!"». Наречие сохраняет здесь значение исконного *сочетания слов* — 'впервые', и вместе с тем — 'сейчас'. Символическое толкование глаголов *вѣдѣти* и *видѣти* в их взаимных отношениях в этом рассказе очевидно. Нелишне добавить, что и сочетание *то пьрво* восходит к выражению *въ то пьрво* 'тогда' (Материалы, 2, с. 1768). Тексты XI–XII вв. дают значение 'только что': в той же Ипатьевской летописи под 1114 г., а еще раньше в древнерусском переводе «Жития Андрея Юродивого», о герое которого сказано, что был он настолько юн, что имел «брадицю то пьрво възникающю» (только-только обозначилась бородка) (Материалы, III, с. 950). По-видимому, новое значение 'сейчас' у наречия развивается постепенно и окончательно оформляется уже в измененной форме: *то пьрво* > *топерь* > *теперь* (последнее по фонетическим основаниям не могло возникнуть ранее конца XII в.). Таким образом, последовательность развития значений такова: 'тогда' > 'только что' > 'теперь'. Движение смысла знаменует перенос от прошлого через момент наступившего в настоящее время. Прошедшее время отступает в сферу настоящего, но о будущем речи еще нет.

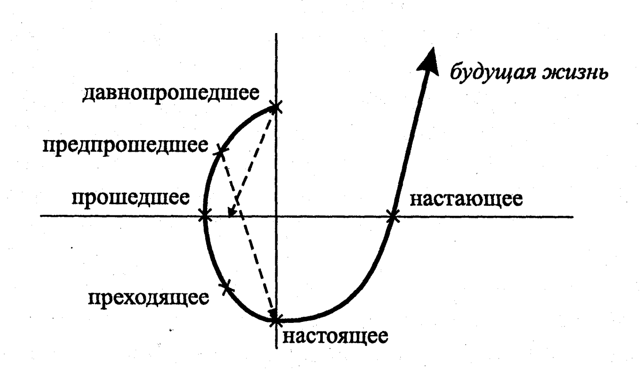
Что же касается формы *по-томь*, уже сочетание предлога с косвенной формой местоимения указывает на то, что наречие возникло не ранее XIV в., во всяком случае, тогда уже встречается слово *потомки*.

В древнеславянском и в древнерусском понятие о потомках передавалось словом *внукъ* (*внуци Дажьбожи*), т. е. конкретно как по-следующие *по-колен-ия*.

Во многих индоевропейских языках, как и в древнерусском, действует мысленная модель размещения во времени и в пространстве — «переднее в пространстве — прошлое во времени». То, что было *прежде*, — *впереди* (один и тот же словесный корень). В древнерусских текстах это наглядно представлено. В прямой перспективе — время, в обратной — пространство, для одного и того же движения. Пространство — прежде, время— потом.

Так постепенно идея будущего входит в языковое сознание, неся с собой новые перспективы для развития мышления. Прежде всего, древние представления о последних временах как конце целой цепи событий должны были разрушиться, потому что будущее по идее бесконечно. Именно это и было важно в передаче древних модальных «пожеланий»: они нескончаемы! Признав бесконечность будущего, тем самым мы предполагаем и бесконечную глубину прошлого: все, что в о о б щ е было в прошлом, оказывалось прошлым разной степени древности. Так чисто пространственная теснота системы прошедших времен обретает свою перспективу — после чего исчезает необходимость в столь тщательном определении каждого м е с т а в прошлом. Система прошедших времен сжимается до единственной формы, до прежнего перфекта, который утратил связку: *язъ есмь пришьдлъ > яз пришьлъ > я пришел — к тебе с приветом*...

Графически, на плоскости листа, все описанные изменения можно представить довольно точно. Круг времен разворачивается в векторную линию, это происходит на протяжении всего Средневековья; взаимная зависимость форм в их изменениях видна определенно:



Самое выразительное в преобразованиях: последовательное отстранение, отчуждение, отступление от настоящего времени «назад», к прошлому; прошедшие времена становятся «материалом» изменений, той «вещью», которая испытывает давление со стороны «идеи» времен. В схеме стрелки внутри круга обозначают зависимость времен друг от друга по правилу последовательности времен. Снятие модальности «пожелания» происходит в пользу новой векторной линии, но не по прямой слева направо, а снизу вверх (верх не закрыт!), в движении мысли к идеально высокому. Происходит прямление «настоящего» в связи с включением «будущего» от *точки* перфекта. Исходный момент разрушения системы — именно распад перфекта, между прочим и потому, что формально он связан с настоящим временем. Но об этом шла уже речь, и нет смысла круговым движением мысли возвращаться к ней вновь.

Вместо этого соединим в общей схеме пространственные и временны́е символы традиционной славянской культуры в отношении к их ценностной ориентации. Она предстает в таком виде:

	полдень	
	правый (верх)	
	лето	
	день	
«светлый»		
(правый) свет	красный	
	ветер (воздух)	
восход	сердце	заход
вперед	вершина	назад
весна	золотой	осень
утро	огонь	вечер
(заутра — будущее)		вчера (прошлое)
белый		синий
небо (свет)		земля
	полночь	
	левый (низ)	«темный»
	зима	(левый) свет
	ночь	
	черный	
	вода	

«*Перевернутость*» отношений по сравнению с современным распределением сторон объясняется точкой зрения от природной реальности, от «вещи», а не от личности, которая оценивает тот или иной символический контекст. Символ невозможно оценить: он столь же реален, как и сама жизнь.

КАЧЕСТВО

При постепенном освобождении от предмета, при постепенном превращении предмета в качество мысль все еще опирается на предмет.

Константин Аксаков

Древнерусское представление о *качестве* описано еще в X в. и дано в переводах Иоанна Экзарха. Каждая вещь «качьство имуще естьствьное, рекше — свойство, имъ же ся отлучаетъ и отдѣляетъ» (Шестоднев, л. 70 об.). — Качество выделяет предмет из числа других предметов определенным — типичным — признаком; так, у огня — тепло, у воды — сырость и прохлада («студеность»), однако огонь не именуется *теплотой*, а вода *студеностью*, они сохраняют свои имена: *вода*, *огонь*. Сами по себе качества не существуют, ибо «нѣлзѣ тому тако быти» (там же, л. 71), они всегда входят в состав вещи, являясь их признаком, огонь называется огнем, и только потом явлены его качества: он теплый и сухой (там же, л. 73). Бог сотворил каждый плод «и образы и качьствьными въкусы» (там же, л. 82 об.), и всё на свете обладает собственным качеством. Хотя *вода* — имя, но саму воду узнают не по слову, а по качеству воды, ибо вода «свое качьство, рекше студеньство — имать, и въздухъ — влагу, огнь же теплоту, нъ та акы прьвая стухия, сложенымъ по о б р а з у , г л а г о л а н н о м у м ы с л и ю, в и д и м а суть» (там же, л. 89), ибо всё телесное познаваемо чувствами («подъпадающа чювству») по своим прирожденным качествам. Именно качества материализуют особность вещи («видима суть»), явленной в образе мысли:

образ мысли

↙ ↘

глаголы — качьства вещи

«Слово и дело» совместно порождают и «образ мысли».

Постижение качеств состоит в выделении типичных признаков вещи («тела») через слово в его идеальном «образе», т. е. в мысли. Это позиция средневекового номиналиста, который исходит из цельности вещи и мысленно должен согласовать идею вещи с ее выражением в слове. Когда Святослав перед битвой при Доростоле (971 г.) клянется: «Да будемъ золоти яко золото!» (Лавр. лет., л. 87), — в его речи типичный признак золота не дан ни как цвет, ни как качество металла. Хотя это место переводят буквально, но с претензией («Да будем желты как золото!»), символический смысл воинской клятвы здесь заметен. Золото не только желтое, да и сравнивать себя с чистым золотом для Святослава было не свойственно.

В других книгах нашего исследования мы неоднократно касались свойственного Средневековью выделения типичного признака — *качьства* — в подвергнутой наблюдению «вещи».

Древнейшие цветообозначения конкретны, именем связаны со своим «телом»; вещь и ее качество воспринимаются равноценно как предметы, ибо «качество есть душа вещи» (Потебня, 1968, с. 23). Например, оттенки красного разбросаны вокруг: *редька*, *русак*, *рдянь*, *руда*, *рысь*... — все одного словесного корня, но в отношении к разным природным *про-явлен-иям*; также оттенки серого: *дик*, *сив*, *зекр*, *модр*, *бус*, *голуб* и пр. Типичный признак цвета выделяется из плоти самой «вещи». Скорость ящерки, борзость коня, быстрота речной стремнины, ясность сокола... — всё это частные обозначения скорости, связанные с типичными признаками именно (и только) ящерки, скакуна, реки, сокола и т. д. *Добрый молодец* и *красна девица* определяются одним и тем же признаком молодости (в существительном) и здоровья (в определении), но по-разному выражают свои родо-половые *качьства*. И так далее, не станем повторяться.

Подобные качества синкретичны, потому что они вбирают в себя все функционально важные свойства данной вещи. Так, цветообозначения одновременнно содержат указание на силу (тон) как признак принадлежности вещи данному классу предметов (физически — разная длина световой волны), на яркость как свойство в отношении к свету (разное количество отраженного света) и как насыщенность уже обобщенного цвета (свобода от примесей белого — качество цвета). «Трехмерность цвета» еще не осознана в ее аналитических свойствах, может быть, потому, что и отвлеченность причины, качества и количества еще не выделена сознанием как отражение самостоятельных категорий.

После XV в. основным познавательным процессом становится выделение на словесном знаке содержания понятия, т. е. определение

«идеи», а не самой вещи. Этот момент был описан как идеация п р и з н а к а на основе реального к а ч е с т в а вещи (Колесов, 2002, с. 83–97, 239–243, 336–342, 406). Такова позиция средневекового «реалиста», который, отталкиваясь от имени-слова, пытается соединить идею вещи и саму вещь. Теоретические основания этого подхода к делу были заложены в переводных текстах «Ареопагитик».

Теперь происходило обобщение конкретных множеств в определенные родства, типы и классы. Мир собирается в группы предметов согласно сходствам и подобиям. Например, в названиях цвета все оттенки красного собираются в обозначении светлых и темных тонов (*червоный* и *чермный*), а затем по насыщенности (обобщаются в слове *красный* к середине XVI в.). Яркость цвета выделяется в последнюю очередь, количественные характеристики оказались наиболее выразительными и долго определялись с помощью самостоятельных слов (например: *синий* для темных, *лазоревый* для светлых). То же и в истории понятий, связанных с признаком скорости: *быстрый* — скорость движения, *скорый* — время движения и т. д. Снятие «свойств» происходит постепенно, каждым своим моментом обогащая язык словами, а мысль понятиями.

В средневековых текстах находим множество совпадений в осмыслении внутренне связанных (внутренне, — т. е. м ы с л ь ю, сознанием) осмыслений внешнего мира. Так, три признака цвета и их постепенное выделение сознанием соотносятся с последовательностью появления типов прилагательных. Притяжательные прилагательные (выражают силу цвета) развивают класс относительных (яркость цвета), а из этих формируются уже наиболее абстрактные по характеру качественные прилагательные (насыщенность цвета) (ср.: Потебня, 1968, с. 383 и сл., 414 и сл.). *Желѣзный* — принадлежащий железу > относящийся к железу > к а к ж е л е з о; одновременно могли сосуществовать все три значения слова, еще не разделенные формально. Именно такое состояние отражается в «Слове о полку Игореве»; здесь говорится о «желѣзных плъкахъ», т. е. о воинах, одетых в броню, сделанную из железа, и потому крепких, как железо (Сл.-справ., 1, с. 75–76).

В текстах XII в. исходный синкретизм значений выражен четко. У Кирилла Туровского почти каждое имя прилагательное содержит троичное значение, что помогает использовать его в символическом смысле. Например, определение *мирьскый* ‘принадлежащий миру’, т. е. *мирской* («слово о мирьском сану и о мнишском чину»; Кир. Тур., с. 348) — ‘относящийся к миру’, связанный с ним, т. е. *мировой* («сам бо Исус в мирьских удолиях избьрал вы есть»; там же) — переносно как *мирный* («и вѣрою проиди море [житейское], сирѣчь забуди мирьскаго жития

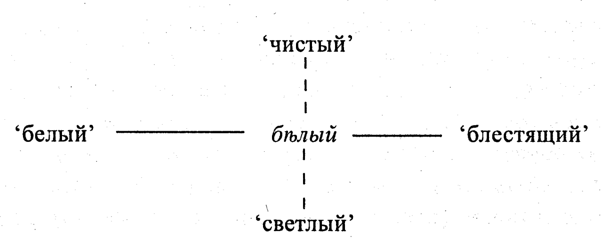
вещи», там же, с. 356). Кирилл предпочитает прилагательные с суффиксом *-ьск-*, которые по происхождению являются притяжательными, по употреблению — относительными, а по функции символического замещения — качественными.

Категориальное преобразование имен прилагательных, их «трехмерность» стали способствовать в «раскрытии тайны цвета» (и не только цвета), так что сегодня писатель уже вполне осознанно выделяет цвет, интенсивность и отражаемость в только что увиденном объекте наблюдения. Иван Гончаров во «Фрегате “Паллада”» об омаре: «спина синяя, двуличневая, с блеском; шея у него — самого чистого дикого цвета, как будто из шелковой материи, с коричневыми полосами»; об акуле: «спина у ней темно-синего цвета с фиолетовым отливом, а брюхо ярко-белое, точно густо окрашенное мелом». Трехмерное пространство «цвета» описывается образно и точно. Но в наше время — сейчас.

В древнерусском же языке обозначилось две тенденции, которые помогали развитию новых цветообозначений (и не только их!).

Первая касается найденного принципа формирования качественных прилагательных. ***Малина*** — *цвет малины* = *малиновый цвет* (притяжательное) > *малиновый цветок* (относительное) > *малиновый закат* (метафорический эпитет на основе сравнения) > *малиновый звон* (идеальный признак, уже выделенный на предыдущем этапе: качественное). На этом примере XVII–XVIII вв. видно, как в процессе и д е а ц и и задавалось *содержание* понятия, а затем, в контекстных его переосмыслениях, происходило наполнение о б ъ е м о в такого понятия. В отличие от XV в., когда происходило выделение типичного признака, теперь метафорические связи помогают установить идеальный признак как момент содержания понятия.

Вторая тенденция глубинно сопровождает первую, эхом отзываясь в семантике традиционных для славян слов. До сих пор слово *белый* сохраняет внутреннее значение исходного корня, но вместе с тем оно же стало и многозначным. Притяжательность качества, относительность признака и качественность свойства развивались, так сказать, внутри слова:



Линии —— указывают исконное движение мысли, линии ----- представляют современную смысловую иерархию слова (Колесов, 1983а).

Подобное усложнение мира вещей миром идей приводило в конце концов к отчуждению от вещного мира, который, удаляясь в мысли, все более превращался сначала в предмет наблюдения (развивается и упрочивается противопоставление субъекта и объекта), а в наше время стал совершенно абстрактным миром объектов пользования.

Естественно, что такой процесс отчуждения мира от сознания человека изменял и нравственную сторону отношений между миром и человеком. Когда субъект представляется всего лишь частью объективного мира — объекта покушения, — и они являются одинаково общей частью мира, и отношение к миру совершенно иное, чем если требуется «покорять природу», представшую как объект домогательств. Пока в центре мира был Бог, он несомненно *благъ*, но если «Бог умер!» — что станет с Благом?

Изменяется понятие доброты. Поначалу это как бы идеальное качество жизни, которое, может быть, и встречается редко, однако всегда известно, что оно существует. Пусть хотя бы и для других. В известной нам уже последовательности обозначений язык вяжет узелки мысли на пользу грядущим поколениям.

Пока еще *добръ* и *добро* равноценны, а наряду с ними возможны также *добра* (она) и *добры* (они), качество воспринимается как субстанция, материально ею определяясь и воплощая эту связь в неразорванном кольце обозначений: *добро*(*е*) *добро*. Здесь все равномерно конкретно и вместе с тем представлено отвлеченно. *Добро* — то же, что, например, *имѣние*, это имущество рода или отдельного человека. Но одновременно всякое *добро* — имение хорошее, нужное, добротное. Связь качества с субстанцией еще осознается, ибо качество — часть субстанции. Тем не менее такое *добро* отчасти уже и не *добро* — оно конкретно вещно, в отличие, например, от *блага*, идеально помысленного в себе самом.

Образование определенной формы прилагательного *добрый* выделяет чистый признак, уже отвлеченный от своей субстанции; он существует сам по себе, как обогащенный «определенным артиклем» в виде указательного -*и*. Грамматическое обобщение полных (местоименных) форм происходит не ранее X в., но развитие их в категорию осуществляется долго, до XIII в. При этом характерно: раньше всего полные формы образуются от качественных, с небольшим запозданием от относительных, тогда как притяжательные долго не поддаются оформлению в новое (отвлеченное) качество. И ясно, почему: при-

надлежность к вещи сохраняет конкретность такого качества. Отвлеченность формы *добрый* делает форму *добро* максимально конкретной по значению. *Добрым* может быть не одно вещественное и не только *добро*. *Добро* как имущество упомянуто в «Поучении» Владимира Мономаха, подразумевается в текстах Кирилла Туровского, хорошо известно в XII в.

Полное прилагательное обрастает новыми со-значениями, но они еще связаны с конкретными контекстами. Могут быть *добрые люди*, *добрый пастырь*, *добрый князь*, но признак этот сам по себе не существует; он становится возможным только после обобщения его качеств в имени существительном: *добро́та́* (качественность вещи) > *доброта́* (качество духа).

И в этом случае видим, как отвлеченность качества восходит на уровень понятия, только облекаясь в форму имени существительного. Аналитичность («двоение») средневековых образных понятий типа *добрый человек* (содержание + объем понятия) сменяется обобщенным смыслом ‘добрый’ в цельном гиперониме *доброта*.

КОЛИЧЕСТВО

Диалектический принцип прогресса: чем более язык в процессе своего развития погружается в выражение чувственных вещей, тем более эффективно он содействует духовному процессу освобождения от чувственного.

Эрнст Кассирер

Это высказывание философа, изучавшего историю символических форм в европейской культуре, заканчивается словами: «Посредством материальных исчислимых вещей, насколько чувственными, конкретными и ограниченными при своем первом предъявлении они бы ни были, именно язык развивает новую форму и новую логическую силу, которая вмещается в число» (Кассирер, 1970, с. 228). И не только категория количества обязана своим явлением слову — всякая вообще категория возникает и формируется как мыслимая в границах символа-слова. А символический статус слова — важнейшее отличие Средневековья.

На категориях «качество» и «количество» сходятся все познавательные процессы, которые описаны в этой книге. И развитие степеней отвлеченности, и переход от эквиполентности к привативным оппозициям, и родо-видовые метонимические, концептуальные метафорические различия, — все, включая сюда и развитие представлений об имени и знаке. Древнее качество выражено в имени как признак вещи (*рудъ* — *руда*), средневековое представлено знаменем как символом той же вещи (*червоный* — цвет знаменуется косвенно, по красителю), современное — зна́ком как выражающим отвлеченное понятие (*красный* — просто красивый). Признак — свойство — качество, таковы характеристики качеств на пути к полнейшему отвлечению от предметного мира в мир помысленный (но не виртуальный).

Если качество как обобщенная идея развивается в границах содержания понятия, *количество* представляет его объем.

Через переводные тексты отцов церкви, нахватавших у Аристотеля мудрых слов, славяне знали, что количество есть величина и число. Величина непрерывна в своей совокупности, явлена извне и измерима: ее критерий — мера. Число дискретно в своих частях, явлено изнутри (предмета), но измеримо в счете. Диалектика дискретного и непрерывного возможна в объемах, а не в признаках, но это еще и чисто логическая связь, особо ценимая Средневековьем: часть и целое одновременно, в одном объеме как цельность сущего в существующем. «Мера бытия вещи есть мера ее единства» — эти слова Аврелия Августина отражали смысл восприятия мира (Майоров, 1979, с. 291).

Понятно, что абстрактные уровни количества как логической категории развивались достаточно поздно, у нас даже после XV в., в плодотворной умственной среде великорусского «реализма». Этому способствовали переводы с европейских языков и с латинского; идея числа соотносилась с конкретностями вещей, и в результате их совмещения осознавалась общая категория «количество», примерно тем же путем, что и категория «качество» (Колесов, 1991, с. 231 и сл.).

По мнению историков, идея числа — самое раннее абстрактное понятие, полученное человеком, хотя расширение счета выше двух стало самой трудной задачей на пути отвлечений численного ряда — так много известно легенд о сакральности чисел и трудности их постижения. Главной «революцией» в этом направлении стало «изобретение» нуля, столь важного в абстракциях численных мер, что арабское название нуля *сифр* стало служить для обозначения всех числовых знаков (Лафарг, 1931, с. 55). Своим содержанием нуль богаче всех прочих цифр — не положительное и не отрицательное, нуль уничтожает любое другое число. Это и начало и

конец одновременно, тот самый круг-кольцо, которое стремились устранить в представлении о времени. Последовательность в развитии категории количества изучена глубоко и полно. Предпосылкой его понимания были непосредственно чувственные впечатления от множества одномерных предметов во времени и в пространстве. В пространстве предметы сосуществуют метонимично, во времени они последствуют по сходству. Порог одновременного восприятия множеств не превышает числа 7 ± 2; отсюда священность числа 7.

Первый момент отвлеченности состоит в установлении равночисленных конкретных множеств выделенных сознанием предметов, от одного до пяти или до десяти. У славян древнейшая система состояла из пяти: имена от *одного* до *четырех* — прилагательные, изменялись по родам; *пять* — существительное, по родам не изменялось, им заканчивался счет. Более поздняя система организована на основании десяти: имя *десять* входит в другую систему склонения, чем имена от *пяти* до *девяти*. Но самым ранним срезом, влекущим воображение в «досюльные» сказочные времена, был счет на *два*. Специальная категория двойственного числа сохранялась чуть ли не до XIV в., а в остатках представлена и теперь.

В то же время происходило выделение эквивалентного числу предмета, на котором и происходило отвлечение числа от вещи. Как можно судить по смыслу числительных, *одинъ* — **oinos-* — указательное местоимение со значением ‘я (сам)’. В противопоставлении *я* — *ты* (один и много) *ты* — всегда «два» (общий корень в индоевропейских языках; иногда этимологизуется как ‘много’). Ср. также то, что нам известно о соотношении *одинъ* — *иной*. Категория двойственного числа развилась до уровня грамматической, она имеет формы склонения и спряжения, противопоставляясь и единственному, и (более позднему) множественному числу.

Материальным воплощением обобщений становился конкретный предметный мир. *Пять* — это *пясть*, чего уж проще. Ножные меры для измерения длин, а ручные — высот (вершок, пядь, локоть). Всё известно давно и понятно всем. «Математические операции по существу своему не открывают никаких новых мыслительных возможностей для человека» (Сеченов, 1943, с. 193).

Формирование категории числа в грамматике становилось этапом развития отвлеченности. И. А. Бодуэн де Куртене не без оснований предполагал, что счет как таковой возникает с появлением имени *дъва* — *duo*.

Но третий этап развития категории осуществляется как раз на протяжении Средневековья. Появляется абстрактное количество, мыслимое как число. Утрачивается промежуточная категория двойственного

числа, совершенствуется категория множественного, которая вбирает в себя и прежние различия степеней собирательности (Еселевич, 1979). Идея множественности сначала представлена как собирательная множественность. Древнерусские тексты употребляют как синонимические выражения «взя бес числа», «и не бѣ числа», «толико бещисла», «множества числа ихъ», «бесчисленно множество число ихъ» и т. д. — «бесчисленъ неисщетенъ съборъ, емуже не бѣ числа» — высшая мера (Жит. Вас. Нов., с. 572).

Кроме того, множественное число противопоставлено единственному как обобщенно конкретное противопоставлено отвлеченно единственному. Сегодня вполне возможны имена с единственным числом: *Дух Святый*, *дух* и *ду́хи*, но только *духи́*.

На многих примерах и не один раз мы уже описали развитие пространственно-временных отношений, отраженных в языке (*первый* в пространстве как *прежний* во времени и т. д.). Формирование порядковых числительных соответствует распределению осознанных категорий качества (порядковые) и количества (количественные). По отношению к нашему времени славянские счетные имена постепенно утратили все свои грамматические признаки (рода, числа, теперь уже и падежа) и фактически представлены только в контексте. Имена числительные не стали самостоятельной частью речи не из-за небрежности русской ментальности, а просто потому, что категория числа стала общей категорией многих других частей речи, идея числа разошлась семантически, для создания отдельной части речи не осталось никаких оправданий.

ИСЧИСЛЕНИЕ КАЧЕСТВ

Вообще предметы определяются в уме вовсе не так, как в действительности, а как-то выпуклее, ярче, живописнее.

Владимир Соллогуб

Древнерусский мир — мир вещей, а не понятий. Прежде часто говорили: стихийный материализм, но и это не точно. За каждой вещью скрывалась идея, пряталась в складках и глубинах вещи, и только словом можно было извлечь такую идею, п о н и м а я смысл вещи в ее действии.

Так и время, этот «вертун» невозможно было представить вне жизни и безвещно. Кирик Новгородец, ученый монах, любитель чисел, в 1136 г. описывает в цифрах течение времен, от самых длительных его промежутков («от Адама») до исчезающе мелких, д р о б н ы х, которые протекают незаметно, теряясь в буднях и суете.

Кирилл, конечно, не знает *суток*. *Со-ткан-ные* вместе день и ночь для него еще вовсе не «дни». «Все знают, и я сообщу также, что в одном дне 12 часов, и в ночи — столько же» (Симонов, 1980, с. 100). День и ночь — различные сущности, и они постоянно изменяются по своему качеству и продолжительности в зависимости от времени года и географической широты. День в Киеве или в Новгороде — это разные «дни», да и ночи — разные. Еще и после присоединения к Московскому государству в XVI в. новгородцы следовали «традиции переменного часа» (там же, с. 96), которая описана в XII в. как хорошо известный обычай деловой и хозяйственной жизни средневекового горожанина. Система эта древняя, а в степени древности новгородцы видели залог верности. Достаточно сказать, что буква «юс малый» в древнерусской системе Кирика обозначает число 900 (с XIV в. ее в этой роли заменила буква «ц»); эта буква обозначала некий носовой звук, исчезнувший в произношении восточных славян еще в X в. (сама буква видоизменилась в букву «я»). Да и загадочное слово *девяносто*, о котором написано много серьезных статей, обозначалось в цифрах исчезнувшей из азбуки буквой «дервь».

Счет по часам, которые «вычесаны» из времени не мыслью, но делом, действием, этот счет ведется, во-первых, у с т н о, а во-вторых, на основе конкретных приемов счета.

О том, что считают устно, мы знаем по сохранившимся до нас сложным именам числительным: *одиннадцать*, *двенадцать* и т. д. Это старые сочетания типа *один-на-десять*, *двѣ-на-десять* (*положити*). Затем *два-десять*, *три-десять* и т. д. Единицы прежде десятков, как бы в обратной перспективе следования. Именно так их и записывал Кирик: В͠І = 2+10 = 12. 12 — единица «дня» и «ночи», кратные ей числа в особом почете. День — основная единица измерения времени; так и у каждого святого важен и чтится д е н ь его кончины, а не год. 5 — пять пальцев руки, которые всегда с тобой, но для любителей мудрости и для желающих всё усвоить «о так называемых дробных» Кирик сообщает: в каждом дне дробных содержится 60, потому что 12 часов умножаем на 5 дробных часов — также и в ночи. Дробные дробят временные отрезки и дальше, вплоть до седьмой степени, и в «дне» их оказывается 937 тысяч («столько же и в ночи»). Это не секунды и не миллисекунды, а «фракции» времени (там же, с. 72), т. е. как бы овеществленные взвеси, кусочки, фрагменты выпавших в течение

времен дел, вещей и событий; их кратность числу 5 понятна: святое число. Гармония числового мира в Средние века зиждется именно на кратности чисел (Кириллин, 1987, с. 83).

Такой мир не просто «материален», он еще и динамичен, он развивается в повторениях, в «обновлениях», говорит Кирик. Небо обновляется каждые 80 лет, вода — 70, море — 60, земля — 40. Времена попрежнему кружат, и самый большой «круг» составляет 532 года, а есть еще солнечные, лунные и прочие промежутки времен, в кружении которых протекает жизнь людей и держав.

Современные ученые много писали о научных проблемах средневекового счета, понятия времени и астрономических «хитростей» (Райнов, 1940; Симонов, 1977). Как считали, на чем считали, зачем считали — всё это хорошо известно. Но всегда оставались в стороне те идеальные соотношения чисел, которые в уме средневекового человека составляли духовную сущность всякой цифири. Иностранцы XVI в. видели у русских купцов счет по сливовым косточкам разных сортов — а «косточки» на бухгалтерских счетах— не то же самое? Важнее понять движение мысли о числах, отвлеченных от вещи и данных абстрактно. Но еще «Арифметики» XVII в. имеют дело с отдельными яблоками и аршинами купленного сукна.

Символический смысл числа сохраняет его идеальную сущность, представляя абстрактное как определенную форму сакрального.

Много раз описана символика чисел у пифагорейцев, у Блаженного Августина, у западных мистиков. Но большинство представлений об этом являются общими для всех европейцев Средневековья. Хорошо известна «склонность средневекового сознания к мистицизму вообще и сакрализации числовых отношений в частности» (Кириллин, 1987, с. 81). *Единица* — символ совершенства, *троица* — полноты и законченности, *пятерка* — брачного союза, *семерка* — мироправящего начала… Если 1 и 3 — божественные знаки, а 15 — знак Христа, то 7 — «человеческое число», и многочисленные сочинения постоянно напоминают своим читателям о семи отверстиях в голове, о семи возрастах человеческой жизни, о семи добродетелях и семи смертных грехах. Все это — отражение вещного мира, семи цветов радуги, семи музыкальных тонов (нот), семи дней недели и прочего, вплоть до того убеждения, что человеческий организм «обновляется» каждые семь лет.

То, что в Средние века осознавалось как гармоничная сущность бытия, в действительности оказалось отраженной в сознании симметричностью вещного быта. Уровень отвлеченности еще не достиг абстрактности. Но этого люди пока не знали.

ПРИЧИНА

Так называемая причинная связь между явлениями есть понятие, вымышленное воображением.

Памфил Юркевич

Ни *причины*, ни *цели* в современном смысле Средневековье не знает. Причина и цель существуют в совместном движении воли к своему *пред-мет-у*. Причина *от-меч-ена*, цель *на-меч-ена*. Неопределенность значений старого слова *вина* предполагает и причину, и конечную причину — цель. Именно поэтому довольно рано слово получает христиански этические со-значения. Что бы ни случилось, во всем есть в и н а, восходящая к прошлому. Семантическая история слова показывает, что речь идет не об объективной причине, а о степени ответственности за *при-чин-енный* вред. Этическое, подавляя реальное, снимает в слове представление о начале начал.

Именно в церковнославянском языке слово *вина* выступает в значении ‘причина’. Отчасти это связано со смыслом переведенных текстов, в которых *вина* соответствует греческому слову αἰτία — ‘вина’ и ‘причина’. В бытовых и деловых текстах говорить о причине нельзя. В «Правде Русской» XI в. «Аже господинъ бьет закупа про дѣло (поделом), то без вины есть» — причина понятна, а вины нет. Но болгарские переводчики уже в X в. писали, что Бог «есть начало и вина бытью». Вина определяется началом и несет оттенок виновности. В древнерусском языке *вина* — ошибка, заблуждение, грех, требующий расплаты — неизбежных своих по-следствий. Слово того же корня, что и литовское *vaina* ‘ошибка’, и русское *война*.

И в летописи «нет времен», потому именно, что не выражены причинно-следственные связи между событиями и лицами, о которых идет речь. Ведь «время течет от причины к следствию», замечено в XVII в. Лейбницем; а средневековое время кружит в раз заданных пределах, осуществляя идеальную совместимость движения и покоя — вечность.

В текстах широко используются некоторые частицы, которые теперь можно перевести причинными союзами, но лишь потому, что описываемые события, как нам кажется, соединены причинно-следственными связями с другими, описанными тут же. Столь частое *бо* не только *и бо* (*ибо*), но еще и *у бо* (*убо*), и другие соединения с различными оттенками смысла, не всегда понятными сегодня. Это система обозначений,

для которой сочинение мыслей важней их со-подчинения, а сходство существенней различий.

Такое отношение к причинно-следственным связям в мысли не только на Руси. И на Западе в Средние века «понятие причины вытесняется понятием условия», потому что происходит «всеобщее ослабление способности суждения» (Хёйзинга, 1992, с. 271, 273). Способность суждения подавлена требованиями веры: причины записаны на скрижалях, цель указана, а степень вины каждого измерена раз и навсегда.

Причину вещи можно обнаружить в профанном ряду ее *вос-создания*, но причину идеи событий постичь невозможно; такие причины возникают не в горизонтальной связи конкретных дел, а согласно вертикальным соответствиям своему божественному прототипу (Гуревич, 1984, с. 303).

Но это не значит, что люди не задумываются о причинах. Этнологи не раз говорили о своеобразном «инстинкте причинности», присущем уже первобытному человеку. Тогда все объяснялось некой сознательной волей, которой *под-чин-яется* все вокруг; мифологическое представление о причинах сущего.

Причина и цель — конечные категории мысли, они окончательно выделены и определены термином только в XVIII в. Да и тогда еще имеется путаница. Ломоносов определяет: «Причина есть к о н е ц, для которого всякая вещь есть или бывает», а ведь это цель? «Происхождение есть н а ч а л о, от которого что происходит и свое бытие имеет» — похоже на причину (Ломоносов, 7, с. 31, 30). Определяя причину как *конец*, а происхождение как *начало*, Ломоносов по старинке соединяет их в круг, хотя причина и цель, как и время, подчинены векторному напряжению. В определениях словаря Владимира Даля *причина* связана с началом, источником, даже «виной», а *цель* — с «конечным желаньем, стремленьем, намереньем», т. е., подобно будущему времени, предстает как модальность.

Тем не менее являются термины: *причина* и *цель*. *Причина* понимается как результат *при-чин-ения* согласно определенному *чину*, порядку. *Цель* — мудреное польское слово, притом еще и заимствованное у германцев. Но конкретное и органическое представление о причине и цели у восточных славян существовало и на бытовом уровне. Это можно не только предполагать как естественную необходимость практической деятельности, но и реконструировать, основываясь на некоторых предположениях.

А. А. Потебня говорил, что «причинное отношение рождается из сравнения», а философы его времени утверждали, что понятие причи-

ны несомненно выводится на основании теории вероятностей (Гартман, 1873, с. 201). Сравнение одного с другим реально вещно, вероятность помыслена и *о-сознается* на основе свершенного опыта. Что могло быть характерным для Древней Руси? Т е о р и я вероятностей?

Почти во всех языках, имеющих словесно выраженный термин *причина*, соответствующее слово восходит к древнему г л а г о л у со значением 'кидать', 'размахивать', 'бить', или, как у славян, — 'сделать' (*при-чин-ити*). Действие активное лежит в основе «причины», а исходным смыслом является представление о порядке или способе действия. У славян носителем такого значения был корень *чин-*, очень многозначный: имеется в виду и порядок, и способ, и подчинение, и правило, и степень, и образ, и значение, и время и даже (вероятно, исходное) значение 'нить в тканье'. Образная многозначность препятствует составлению точного термина-гиперонима, но последовательность значений скрытым образом отражает развитие мысли от движения в определенном порядке и известным способом через пространственное подчинение и образу (виду) к временны́м характеристикам (*въ тъ чинъ* — 'в ту пору'), хотя еще и разлитым в пространственных измерениях (сохраняются значения 'должность' — высокий чин, 'собрание' и др.). Это и время, и место, и чин, и ряд сразу, что дает представление о характере средневековой «причины»: то, что следует своим чином, в должном порядке, во времени и в пространстве, и что, следовательно, может быть обнаружено, но лишь тогда, когда рассмотрена вся цепочка последовательностей, вся иерархия соподчинений и исключительно все возможные связи между вещами, лицами и событиями. И значит… в исходном представлении это тот же круг-кольцо, ведущий ряд от *на-ча-ла* до *конца* (общий корень). Движение, пространство и время как составные моменты понятия «причина» содержатся уже в смысле корня, в их взаимном соответствии как бы просвечивает еще не определенная, но уже явленная п р и ч и н а. Не исключено, что слово *чинъ* могло использоваться в значении 'причина', но только случайным образом. В языке «откровение причины» еще не состоялось.

Материалы исторических словарей показывают, что значение 'порядок' слово имело с конца XVI в., в 1599 г. записано: «И шахъ бы Аббасъ новыхъ причинъ всчинати не велѣлъ», поступая как было (СлРЯ, 20, с. 78). Это прямое значение слова — 'порядок согласно известным основаниям', некий повод, который приводит к необходимости новых действий. Григорий Котошихин в XVII в. сообщает, что в России есть «и иные многие добрые и высокие (по породе. — *В. К.*) роды, только еще в честь не пришли (в сан) за *причиною* (нет соответствующих чи-

нов), не за недослуженіемъ» (Котошихин, с. 23). Такие знатные люди еще не прошли «свой служебный ряд» по «местам» и чинам — и время их не пришло.

Как и у Ломоносова, причина есть повод для продолжения. Она «живет» в вещах и разуму неподвластна. Когда требуется уточнить новое, возникающее в использовании значение, его подводят под значения слов известных. В «Книге, глаголемой греческы Алфавит» XVII в. «причина — вина, или виновное» (СлРЯ, 20, с. 78).

Для осознания причины и выделения категории термином необходимо еще и действие, а действие передается глагольной формой. *Причинити* — устроить или, как мы теперь сказали бы, организовать. Не обнаружить ее, а именно с д е л а т ь, создать. Это проблема реальности, а не мысли; вещи, а не идеи.

На пути к помысленной «причине» происходили самые разные движения мысли.

После XIV в. на Руси появились переводные грамматические труды. При переводе пришлось составлять грамматические термины, соответствовавшие греческим, а позднее и латинским. Например, если местоимение или «артикль» стоят перед существительным, они *прѣдъчинны*, т. е. в своем ряду стоят перед «чиновным» словом. Если же служебные слова оказались после существительного — они *подъ-чин-ьны*, т. е. не следуют за основным словом, а просто ему подчинены (*подъ* — это дно, низ, низшая ступень иерархии). Иерархия понимается еще не развернуто слева направо, а в реально вещном *под-чинении*. То, что б ы л о, осозналось как «перед» (*прѣд-мѣтъ*), а то, что б у д е т — всегда находится *под*, еще неизвестно в цепи обстоятельств.

Сравним это с современным пониманием: *со-чинение* противопоставлено *под-чинению*, что логически правильно, обе связи определены по общему признаку. Но в XV в. *перед* — и *под*, что несовместимо как общая последовательность (должно быть *перед* и *за*). В результате действия подобной логики последовательность текста (отражающего последовательность мысли) разбивается на куски, относительно которых уже можно сказать, что чему предшествует, но еще невозможно понять, в каких причинных отношениях это «что чему» находится.

Этимологи утверждают, что термин *причина* пришел к нам из польского языка, в котором он был создан раньше, чем на Руси (перевод латинского *causa*). Термины охотнее заимствуются, чем создаются, так в них меньше сохраняется конкретно чувственных со-значений. Но в данном случае заимствования могло и не быть. Польское слово *przyczyna* могло поддержать русский термин *причина* книжным своим

авторитетом в конце XVII в. Понятие причины, вытекающее уже из последовательности значений корня *чин-*, да еще и освеженное действием *причиняти*, восточным славянам было знакомо. Другое дело, что под польским влиянием действие причины было осознано как понимание причины. Самый ранний пример употребления слова относится к 1479 г. и встречается в грамоте, отражающей как раз сношения с поляками: «отъ Ивашка причина была» — 'начало', 'почин', а не причина в нашем смысле слова. Некий Ивашка — *за-чин-щик* дела.

В том же значении употреблялось и другое слово: *при-тък-а*. Глагол *притъкнути* в древнерусском языке встречается в значении 'доказать'. Если, например, «не притъкнете в послусѣхъ» (не докажете свидетелями), то за клевету поплатитесь. Конкретное значение глагола 'наткнуться, встретить'. Тот же внутренний образ тканья, что и в словесном корне *чин-*. Кроме того, *притъкъ* — это кольцо, *притъча* — иносказание-пример: и доказательство, и загадка вместе. В древнерусском переводе «Пандектов Никона Черногорца» (XII в.) использовано слово *притчя*, которому в болгарской версии текста соответствует слово *показание*, т. е. доказательство, основанное на известных случаях (Пандекты, л. 208, 356б и др.). Образцовые притчи уже высказаны (Христом), так что «подобаеть бо събытися притьчѣ» (Печ. патерик, с. 112) — это обязательно. Если *вина* предстает как субъективное ощущение источника бед, то *притъча* есть их оправдание и объяснение. Объяснение причин опосредованно, через Божью волю, снимало противоречие между причиной (причинена другим его виною) и следствием, которое испытываю уже я сам.

В современных народных говорах всякая *притка* — нечаянная случайность, влекущая за собою болезнь и беды (как и личная *вина*). Поскольку причина неизвестна, то подозревается влияние дурного глаза, наговор, антипатия враждебно настроенного лица. Неизвестная причина, но все же уже причина, способная причинить горе. Приткнулась к сердцу, терзает, почему — неизвестно: «А притка ее знает!». «Кто ево знат, кака притча болезни: он, вишь, сказывали, все лешкался да чертился» (чертыхался) — вот и получил свое. Это записано веком раньше на русском Севере.

В нашем рассуждении важно понять, что причина всегда неожиданна, таинственна (ее следует раскрыть), что ее кто-то причиняет, а ее последствия неприятны. Вполне чувственное восприятие, которое предполагает причину как бы внутри вещей и действий. Но причину необходимо выявить, познать, и причина как категория осознается с большим промедлением. *Притка* и *причина* стали помысленной *причиной*

только после того, как в языке сформировались четкие логические соотношения между субъектом и объектом действия, а идея времени предстала как векторная последовательность событий. Если судить по истории русского языка, это и случилось не ранее XVII в. «Тысячелетия прошли с тех пор,— писал внимательный читатель Гегеля В. И. Ленин, — как зародилась идея "связи всего", "цепи причин". Сравнение того, как в истории человеческой мысли понимались эти причины, дало бы теорию познания бесспорно доказательную».

Но прежде всего необходимо было разорвать «порочный» круг повторений и совмещений в подобиях. Разорвать кольцо, у которого в начале конец, а в конце начало. Если во времени — то *недѣля* — день, который не д е л и т с я ни на начало, ни на конец, как стык, спой металлического кольца. Интересны записи в древнерусских евангелиях XII в.; здесь указаны три возможности деления недель: с понедельника до воскресенья, с субботы до понедельника, с воскресенья до субботы. Суббота — воскресенье — понедельник — в этом промежутке времен и должен быть «спой кольца». Слово *недѣля* совсем не обязательно от *дѣлати* (бездельный день отдыха — воскресенье: «Мели, Емеля, — твоя неделя!»), возможна связь с глаголом *дѣлити*, т. е. выделять период времени, оканчивающийся тогда, когда наступает тот день. Нужно было разорвать кольцо и выйти за пределы круга средневековой иерархии, чтобы понять, что действие-причина и ее осознание-вина — не одно и то же. Но главное сделано: и *причина*, и *вина* понимаются не конкретно чувственно (например, как нитка в тканье), а вполне отвлеченно.

По мнению А. А. Потебни, русская *причина* есть причиняющее (имя действующего лица), причинение (совершение этим лицом действия) и причиненное (совершено, т. е. результат): «Отражение действия на предмете имеет причиною действие субъекта». Пока все это слито в общем деянии и представлено в слове *притъка*, мы имеем не термин, а описание ощущения. Но ощущение верное. Другие факты языка подтверждают это впечатление.

Вопрос, который мы задаем, постигая причину, — тоже позднего происхождения. *Почто* и *почему* возникают как раз в XV в.: в «Правде Русской» их еще нет, а в «Псковской судной грамоте» XV в. сочетание *по тому* известно (по этой причине). Вопрос в теории еще не поставлен, а уж ответ на него готов.

Однако, чтобы причина была понята осознанно как категория и выделена в ряду других гиперонимов как термин, нужно было осознать не только связанное с причиной условие, но и ц е л ь.

И тут кстати сказать, что случайное соотнесение *причины* с *приткой* привело к народной этимологии слова *причина*, причем не без некоторой иронии. Причина — то, что попритчилось, померещилось, задним умом отыскано. Николай Бердяев полагал, что категория причины для русской ментальности несущественна, и даже писал это слово как *приТчина*, намекая на то, что причины мы ищем задним числом, а потому никогда нельзя быть уверенным, что нашли их в их цельности.

В последовательности предъявления слов, имеющих отношение к выражению категории:

вина > *при-тък-а* > *при-чин-а,*

можно видеть синтез первых двух — отвлеченно книжного и конкретного, разговорного — в третьем. При этом *вина* противопоставлена двум другим как «причина» недеятельная, субъективно внутренняя, к действительным причинам событий отношения не имеющая. *Притка* субъективна, но является внешней, приходит извне; *причина* — и внешняя, и действенная, и притом объективная. В смене слов для выражения категории заметно стремление объективировать смысл причин, которые действуют в мире помимо воли людей.

ЦЕЛЬ

Высшее сознание или внутренняя самооценка ставит человека в определенное отношение к ***целому*** *мировому процессу, как деятельного участника в его* ***цели****.*

Владимир Соловьев

Как причина (а у славян и *за-кон*) исходит из начала, определяясь истоком дела, так и *цель* находится в конце движения, но уже никак не связана с началом. Цели также добиваются в активном действии. Греческое слово τέλος ‘цель’ когда-то обозначало конец, связано с глаголом τέλλω ‘совершать’. Так же и в германских, и в славянских языках. *Дѣля* ‘для, ради’ восходит к слову *дѣло*.

Но подобно тому, как *конъ* — это и начало, и конец одновременно, так и *дѣля* первоначально и причина, и цель. И не только у славян. У римлян *propter* — ‘рядом’ — ‘по причине’ — ‘ради’. Простран-

ство — причина — цель. *Causa*— ‘причина’ и ‘для, ради’. Причина и цель вместе. Все индоевропейские языки выдают такое состояние мысли: цель рождается в причинности, потому что конечная причина и есть цель. У Аристотеля, которого так почитает Средневековье, цель — не намерение, а предел. Причин четыре, учит Аристотель: суть бытия (основание, почему вещь такова), материя (основа вещи), начало движения (в котором вещь познается) и то, р а д и чего существует вещь, и благо, «ибо благо есть ц е л ь всего возникновения и движения», «а это — предел, ибо цель и есть предел» (Аристотель, 1976–83, 2, с. 3). Эта мысль известна Древней Руси в переводах текстов Иоанна Дамаскина.

Согласно таким понятиям, принятым отцами церкви, причина и цель вплетены в движение, составляя его суть, но и само движение есть у с л о в и е причины и цели. Именно идея условия, соглашения лежит в основе старых обозначений цели.

Цѣль и *условие* — этих слов нет в древнерусском языке и долго еще не будет. Есть, правда, в русских говорах слово *усло* ‘начатая ткань’, от корня со значением ‘связывать, ткать’, но к категории «условие» оно отношения не имеет. Вообще еще было неясно, что такое условие: то, относительно чего условились (субъективно), или то, что обусловило появление вещи (объективно). Ставить вопрос таким образом — ошибка, поскольку субъект-объектные отношения не развились до такой степени, чтобы субъективное и объективное различать. В этом и состоит смысл понятий о причинно-следственных связях в эпоху Средневековья. Они обусловлены и условлены одновременно.

Слово имеет тут первостепенное значение. Через слово осуществлялся договор-уговор, словом закреплялись все связи и отношения.

Выражением причинно-целевых отношений в русском языке становились предлоги *для* и *ради* (Лозбэ, 1968; Колесов, 1977).

Ради — падежная форма от слова, родственного глаголу *радѣти* ‘заботиться’. *Для* и древнерусское *дѣля* — от *дѣлати*. И забота, и свершение одинаково п р и ч и н я ю т какое-то начало.

Причина — идеальный род, в состав которого входят повод, условие, начало и прочие виды проявлений причинности, включая и основополагающий вид «пространство». Причинное *дѣля* от *дѣлати* и пространственное *дьля* от *дьлити* одинаково дали современное *для* (ср. латинскую параллель в слове *causa* ‘для’ и *causa* ‘дело’ (ЭССЯ, 4, с. 234)). Но исходное значение словесного корня ощущается и в современных выражениях: *чего ради?* — с какой радости, *для чего?* — какого дела.

Дѣля и *ради* (архаичные формы *дѣльма* и *радьма*) были не предлогами, а послелогами, стояли после основного слова. Кирилл и Мефодий предпочитали *ради*, их ученики безразлично употребляли *ради* и *дѣля*, а в Болгарии X в. использовали преимущественно *дѣля*. Когда в середине XI в. центр славянской книжности переместился в Киев, тамошние летописцы и переводчики предпочитали *ради*, а в демократической новгородской среде пользовались «деловитым» *дѣля*.

Строго говоря, значение «причины» или «цели» содержалось в целом сочетании, один предлог-послелог такого значения не имел. Распространены сочетания типа *сего ради, того ради, чего ради, чего дѣля* или более конкретных *грѣхъ ради нашихъ, обиды дѣля* и т. д. Все такие выражения являются переводом греческих формул и по своему происхождению книжные. С помощью своих домашних средств, описательно средневековые книжники старались передать соответствующие греческие выражения. А с точки зрения славянской формулы выражения типа *обиды дѣля* содержат одновременно и следствие, и условие, и причину.

В грамотах и бытовых текстах вместо послелогов употреблялись предлоги с пространственным значением, такие как *за*, *по*, *от*, *про* и др. Причина, условие или цель описываются как пространственные последовательности расположения за, перед, около или недалеко от предмета описания: *за наши грѣхы, по нашимъ грѣхомъ, за обиду* и т. д. В Московском летописном своде XV в. для выражения одной и той же связи служат разные грамматические средства: «се же все бысть **за** грѣхы наши» (Моск. лет., л. 113), «**по** грѣхомъ нашимъ подведоша Литва» (там же, л. 180), «бѣсте бо отягчали **от** многаго грѣха» (там же, л. 213 об.) и обычные книжные сочетания с послелогом *ради* в литературных формулах. Возможное целевое значение здесь описывается с помощью послелога *дѣля*: «отъя от него волость сына дѣля своего» (там же, л. 117 об.), «а самъ иде въ Овручеи орудии своихъ дѣля» (там же, л. 119). *Ради* в таком значении отмечается в записи под 1223 г., а *дѣля* — под 1164 г. Более ранние летописные тексты в целевом значении используют еще русские пространственные предлоги; так, в Ипатьевской летописи «умираемъ **за** Русскую землю» (Ипат. лет., л. 172 об.) — «Рускыя **дѣля** земля» (там же, л. 133 об.); «помогу ти **про** Киевъ» (там же, л. 117 — взять Киев) — «ѣха въ Галичь къ Ярославу помочи **дѣля**» (там же, л. 207).

В некоторых текстах встречались архаичные формы сочетаний вспомогательных слов, совместно передававших (в соответствии с греческим оригиналом) причинно-целевое значение: *за-не-же*, *по-не-же* как

остатки с теми же предлогами пространственного значения, но в сочетании с искусственными распространителями, указательным местоимением *и* и противительной частицей *же*.

Преимущество послелогов очевидно. Они полностью утратили связь с конкретными пространственными обозначениями, идея «ряда» стала смыслом «порядка». В передаче логических отношений они более строго отражают новый уровень утвержденных сознанием связей. Правда, до конца XVII в. они сохраняют свою многозначность, соединяют значение причины, цели и условия.

В древнерусском же это обычно. В 1177 г. владимирский князь Всеволод вынужден был на время посадить в тюрьму некоторых своих сторонников, поскольку восставшие горожане требовали их выдачи. Летописец отмечает: «Повелъ всадити ихъ въ порубъ людии дѣля, а бы утишился мятежь» (Лавр. лет., л. 130 об.). *А бы* указывает, что выражение *людии дѣля* употреблено в целевом значении, хотя сам оборот имел еще значение причинное; вместе с тем налицо здесь и условие: вспыхнувший мятеж *об-у-слов-ил* временный арест *вин-овников* событий.

Со временем оба послелога разошлись в значениях и в функции. *Дѣля* обычно употребляется в сочетании с одушевленными именами, которые выражают способных к действию лиц (*тебе дѣля*, *Ярослава дѣля*); *ради* остается в других случаях, сохраняя отчасти причинное значение (*борзости ради* — по причине скорости). *Дѣля* соотносится с производителем действия, а *ради* со средствами образа действия. Одно дело — «Ярослава дѣля» — для него, иное — «Бога ради!» — ради всего святого.

Распределение прежних послелогов соотносится с происходившим в то же время развитием категории одушевленности и всё большим разграничением между активным субъектом и пассивным объектом действия, выраженного в суждении-предложении. Развитие мысли в сторону причинно-целевых отношений происходило в границах предложения, в контексте, отражающем реальную ситуацию действия.

Как бы отмечая происходящие изменения в значении предлогов, происходят грамматические и фонетические упрощения. Старые формы местоимения заменяются новыми. «Чесо ради?» — говорили тогда, и здесь только указание на причину (‘почему’); «что ради?» — стали говорить с XII в., а здесь и причина ‘почему’, и цель ‘ради чего’. Одновременно послелоги становятся предлогами. В новом сочетании типа «тупости ради умные» *ради* уже не послелог, но еще и не предлог, как бы переход от одного к другому, указание на будущее свойство: «ради умственной тупости».

Подобные удвоенные речения показательны. Их переходный характер состоит в том, что определение (прилагательное как выражение содержания понятия) еще только-только выделяется предикативным усилием на фоне известного объема понятия (выражен именем существительным — уже существующим в своих конкретных значениях).

Кажется, ничего особенного: послелог становится предлогом. Но за этим скрывается движение мысли, выстраивающей следование событий в определенный порядок, укладывающей их в ряды. Влияние со стороны народно-разговорного языка тут несомненно. В простой речи послелогов не было, только предлоги, а значат они то же самое: *гостя дъля — про гость*: для гостя, ради него. Еще в «Домострое» XVI в. «грузди готовь про гость», т. е. для гостей, которые могут явиться вдруг.

Кроме того, развивается категория будущего времени, и теперь совмещенности причины и следствия, а также цели и условия только в прошлом, в начале, уже нет. Цель свободно отчуждается от причины, перенося в будущее как смысл и оправдание этого будущего. Цель размещается в будущем, поскольку теперь она осознается как конечная причина. *Того дъля* 'потому' — причина, лежащая в прошлом, *дѣля того* 'ради того' — причина в будущем, т. е. цель.

И разговорные сочетания, подчиняясь общей линии мыслительного процесса, тоже складывались в словесные блоки, способные выражать причинно-следственные отношения:

за то > я за то и говорю… — в просторечии;
по тому > я потому и говорю… — в разговорной речи;
от того > я оттого и говорю… — устаревшее.

Союзами цели разговорные формы не стали, но они помогли книжным сочетаниям развиться в целевые союзы.

Таким образом, после XIII в. из обобщенной (собирательной) идеи причины постепенно вычленились самостоятельные категории, из которых категория «цель» оказалась наиболее важной. Положение объекта в пространстве приводило к мысли о причине и о связанных с его существованием условиях с тем чтобы в конце концов поставить вопрос и о цели такого существования.

Идея созрела, грамматические средства языка в наличии, а термина все еще нет. Тут и приходит слово *цъль*, которое (ни больше ни меньше!) в древнегерманском языке значило 'смотреть (то, что видят глазами)'. Столь же конкретной «целью» у славян была *мъта*, откуда и *примета*, и *предмет*.

УСЛОВИЕ СЛЕДСТВИЙ И ПРИЧИН

...понятие причины, выражающее необходимость следствия при данном условии.

Иммануил Кант

Из всего сказанного следует: не причина интересовала средневекового человека в цепи событий, а те условия, в которых исходное *событие про-ис-ходило*, зарождалось. Такая «причина» — полная аналогия к перфекту древнерусского языка. Перфект отмечал результат совершённого в прошлом действия, важный для настоящего. Так и причина важна не сама по себе, а как условие будущих действий, данное в настоящем. Настоящее перекрывает значимость прошлого, готовя будущее.

Поэтому самой древней логической связью можно было бы признать связь условную — однако за далью времен трудно определить исходную точку развития такой связи.

В самом деле, все древние союзы — союзы изъяснительного значения, например *чьто* и *яко*. Следует продолжительное высказывание о чем-то, изредка перебиваемое относительным местоимением *чьто*:

1) *...что их люди на торгу, тѣмъ людемъ дати дань...*

2) *...что их люди на торгу розошлись, ино имъ не надобѣ дань...*

3) *...и тѣмъ людемъ дати, рече, что их люди розошлись...*

4) *...а что их люди розошлись, ино имъ не надобѣ мои дань...*

5) *...ихъ люди розошлись, что имъ не надобѣ мои дань...*

Последовательно усложняющаяся форма, которая развивается в соответствии с развитием типов мышления. Первоначально неопределенные, не к месту брошенные, неудачно использованные вспомогательные слова *что, тѣмъ, а что...* Возникает и случайно проявляет себя идея «чистой подчинительности», сознание того, что одна часть высказывания зависит от другой, определяется ею, служит ей. Из простого высказывания, изъяснения сути дела, пробивается росток идеи подчинения, как в третьем примере: «и тем людям дать, — сказал, — *которые* их люди разошлись». Которые? что? неясно, но это и неважно, поскольку смысл изложения не выходит за рамки простой изъяснительности (сообщения).

В 4-м и 5-м речениях соединительных скреп мысли уже больше: *а что... ино...* Соединение двух вспомогательных слов неожиданно дает начало качественно новому смыслу всего высказывания, близкого к на-

шему условному. На самом деле это еще не условие вовсе, а всего лишь внешний повод для действия, причем действия предполагаемого, не совершённого. Тем не менее на современный язык 4-е предложение можно перевести и так: «Так как их люди разошлись, то им не нужно мое даяние».

Но насколько непрочна конструкция, словно слепленная только для данного случая. Стоит перевернуть ее, поменять местами «главное» и «придаточное» или просто убрать союзное слово, и условие превращается в свою противоположность, в следствие: «Их люди разошлись, так что им не нужно мое даяние».

В потоке сознания, еще не охваченном сетью грамматических конструкций, просвечивают отношения повода — и результата, условия — и следствия. Конкретного и определенного, годного только для данного высказывания. Ни о каких причине и цели не может быть и речи.

Мы взяли один пример из древнерусского текста и видоизменяли его в соответствии с теми конструкциями, которые были обычны тогда. Разумеется, пример не свидетельствует о «беспомощности» в способах построения логической мысли; еще и наш современник нет-нет, да и скажет столь же путано. В разговорной речи все возможно, и все бывало. Речь идет о литературных формах изложения мысли.

Из изъяснительных сочетаний на основе универсальной характеристики всякого высказывания — времени — постепенно выявляется идея условия, а затем и следствия. Ведь если время осознано как векторная цепь событий, через настоящее идущая из прошлого в будущее, понятно, что предшествующее может быть условием будущего, а будущее станет следствием прошедшего. Время, расколовшись на части, влечет за собой разделение событий, вплавленных в течение времен.

Самыми древними типами придаточных предложений в славянских языках являются условные и связанные с ними уступительные. Они широко используются в древнерусском языке и щедро представлены в старославянских текстах. *У-слов-ная* связь событий хорошо ощущается *слов-янином* и выражается им в *слов-е*.

Типичный союз для выражения таких связей— церковнославянский *аще* или древнерусский *яче*; оба происходят от сочетания повелительной частицы *ать* и указательного местоимения *е* (*je*). Отсюда и исконное значение союзного слова *аще* как ‘а (за)хочет’, ‘а станет’ или, как в представлении теоремы: «Пусть дано…». Поскольку всякое условие включено в идею будущего времени, оно представлено как предположительное или желательное. В «Лаврентьевской летописи» под 1097 г. о Владимире Мономахе: «Аще кого видяше ли шюмна, ли

в коем зазорѣ, не осудяше, но вся на любовь прекладаше» — любого приводил в спокойствие. Время действия прошедшее, но его условие представлено вне времени, как обычное, оно сохраняет свое значение как возможное.

Или невозможное, когда условие заведомо не состоится:

«Аще бо былъ перевозникъ Кий, то не бы ходилъ Царюгороду», — укоризненно говорит летописец, опровергая россказни о том, будто основатель Киева был не князем, а простым перевозчиком на Днепре. Употребление сослагательного наклонения переносит мысль в новую плоскость нереального, однако само условие остается. Судя по универсальности употребления условных союзов, они уже имеют некий общий смысл, не связанный с конкретным контекстом. Они отражают категориальное представление о реально существующих связях.

Столь же развиты и уступительные предложения. В «Правде Русской» XI в.: «А за кормилца 12 гривенъ (штрафа), х о т я си буди холопъ или роба».

Условные предложения возникали в диалоге. Чужое условие — мое следствие. В разговорной речи рождается вопрос, за ним следует ответ; просто вопрос и ответ, как это выражено в одной северной грамотке:

«— Есть ли у тебе, Никитка, пиво?

— Испьем да и простимся...».

Есть пиво — выпьем да разойдемся. Подручными средствами, обычно простыми союзами или местоимениями выделяется главное предложение, как это и водится в разговорной речи, с разными вариантами выражения мысли:

«У тебе, Никитка, пиво, то испьем да и простимся...»

«Испьем, есть ли у тебе пиво...» и т. д.

В течение всего Средневековья продолжалось накопление условных и уступительных союзов, которые извлекались прямо из конкретных текстов, обычно выражаясь совместно с идеей будущего времени:

а буде(ть) который человекъ вышелъ... с середины XVI в.

а есть ли которой человек... с конца XVI в.

а еже ли которой..., т. е. *буде*, *если*, *ежели*.

В результате прежние ряды предложений, подобно рисунку без перспективы, постепенно такую перспективу выявляют, навязывают ее языковому мышлению во все более строгих синтаксических формах. При этом прежде всего выявляется и грамматически прорабатывается исходная часть логического умозаключения, то, что было или должно было

быть в начале событийного ряда, в прошлом или настоящем, но без выхода в будущее. Это подтверждает, что условные связи возникли и оформились очень давно, до того как категория будущего вышла из туманных модальностей.

На этом примере видно, что именно з н а ч е н и е требует оформления смысла в определенной синтаксической конструкции; логическая форма осознается и используется много раньше, чем язык оказывается способным удовлетворить потребности мышления однозначной и безукоризненной формой ее выражения.

Однако как всеобщая категория, как предел отвлеченного мышления, все такие категории еще не выработаны сознанием во всех тонкостях. В языках Европы причинные связи вообще вырабатывались довольно поздно; их формирование обусловило развитие современного н а у ч н о г о мышления. Достаточно напомнить, что объемистая «Логика» английского позитивиста Дж. Ст. Милля («методология исследования причинных отношений»), устанавливающая «закон всеобщей причинной связи», была написана в 1830–1841 гг. Еще и тогда причину англичанин понимал, исходя из последовательности событий, как факт, имеющий свое н а ч а л о. Для Средневековья это и есть условие, выраженное в слове.

Кроме того, лишь выражение действия может стать материальным субстратом логической операции. Только из остатков некогда самостоятельных глагольных форм формируются новые союзные слова. Потому что только глагол способен передать идею времени, на основе которой осознаются, выделяясь в языке, и условие, и его следствие.

Придаточные следствия также хорошо известны в древнерусском языке. Конечно, и здесь много остатков древних конструкций с нерасчлененной последовательностью со-значений, но кое-какие попытки выразить определенный смысл имеются. Вот несколько примеров из летописных текстов; ряд событий, из описания которых становятся ясными их последствия:

и бысть дымъ силенъ зѣло, [*так что*] *не бѣ видѣти человека в дымѣ* — при усилении специальным словом следствие актуализируется:

толь лютъ бяше пожаръ, [*что*] *с вихремъ огнь по водѣ горя хожаше* — общая мера подчинительности усиливается перед союзом *яко*:

и потомъ наиде дождь, яко не видихомъ ясна дни, а соединение двух последних конструкций уточняет представление о следствии:

т о л ь велика мгла была, я к о за двѣ сажени пред собою не видѣти человека в лице.

Яко заменяет собою множество союзов, в том числе и отсутствующий *так что*.

Общим для предложений условия и следствия было то, что в древнерусском языке они скреплялись скорее смысловыми отношениями, не имеют отработанных формальных скреп языка. В течение всего Средневековья именно такие формальные скрепы и создавались. В XVII в. можно насчитать до сотни разного рода союзов и союзных слов.

Однако условие — следствие являются, в их связи, внешней стороной причинно-следственных отношений. Условие и следствие касаются предварительной характеристики событий, совмещенных (или поставленных рассказчиком) в едином ряду времен. Причину и цель — внутреннюю, сущностную сторону тех же отношений, в Древней Руси еще не могут отмечать в категориях своего языка. Или не хотят. Не хотят, поскольку это переводило бы проблему реальных отношений в ряд помысленных, субъективных переживаний, в сущности, того же самого. По отношению к условию и следствию причина и цель — безусловно более высокий уровень абстракции, позволяющий проникнуть в глубинную суть явления. Тут не обойдешься простым перемещением придаточных и главных предложений, с помощью которых строится умозаключение; столь же мало пригодны и относительные местоимения вроде *яко* и *чьто*. Еще и сегодня, тщательно описывая современные причинно-следственные конструкции, лингвист отражает реальную, отражающую мир явлений, последовательность. Прежде всего выявляется следствие (как очевидное и конкретное, как возникающее здесь и сейчас); затем в пару к следствию выявляется условие, согласно которому следствие состоялось, повод, который дал начало условию, и только после всего становится ясной сама причина. Именно в такой последовательности формируются речевые модели, служащие для точной передачи научного знания сегодня.

Но именно в такой последовательности синтаксические модели и формировались на протяжении Средневековья. Сказочные сюжеты показывают, что средневековая мысль вообще не связывает причину и следствие в прямой их зависимости (Адоньева, 1999, с. 41–44). Немотивированный поступок одного героя — это причина, связанное с этим событие — следствие. Причина — то, что сделано кем-то другим, а уж последствия ты расхлебываешь сам. Субъект-объектные отношения не разведены формально и в мысли, все времена толпятся в пространстве настоящего, любая ситуация уникальна и конкретна — ее не познают, потому что ее знают. Причина причинена тебе — это

сила, которая существует в модальности возможного; она — «потенциальная сила», в отличие от актуальной силы — цели (Вундт, 1902, с. 175).

Древнерусский период развития речемысли— время выявления «повода» и «начал», сохраненных памятью о прошлом; среднерусский период с XV в. — время оформления «условий», представленных в настоящем. Только в XVII в., в условиях формирующейся категории будущего времени, становится возможным проникновение в идеальную сущность «причин» как осуществленных «целей». А. А. Потебня на многих примерах развития синтаксических конструкций показал, что современная идея причинности (каузальности) возникала из самых разных источников — из временно́й последовательности явлений, из осознания сходств и подобий, из сравнения и примет и т. д. (Потебня, 1968, с. 504 и сл.) От внешних явлений вещного мира — к внутренней идеальной сущности.

Придаточные цели развиваются с XV в. (Лавров, 1941); сочетание *чтобы* впервые появляется в «Московском летописном своде» этого времени в составе сослагательного наклонения: *да что бы*. Но чаще целевые отношения выражаются по-старому, с помощью неопределенного и многозначного, по существу «объяснительного» союза *что*. В своих поучениях протопоп Аввакум скажет: «Не игрушка душа, что плотскимъ покоемъ ея подавлять!» Веком раньше в «Домострое» то же целевое отношение передавалось сослагательно, т. е., собственно, тоже объяснительно, но с оттенком неопределенной модальности: «Жену учи всякому рукодѣлью… умѣла бы сама и печи и варити». «*Бы*, присоединяясь к другому союзу, вместе с ним сообщает неопределенному значение цели» (Потебня, 1958, с. 424). Долгое время «русская форма» сослагательного наклонения сама по себе выступала в значении целевом: *да бы пришли > дабы пришли*. И трудно сказать, представлено здесь целевое отношение или же оно по-прежнему воспринимается в модальности пожелания, дано в ирреальном отсвете неопределенной возможности осуществления.

Ненадежность достижения цели целевой категории не создает.

Но последовательность в развитии мысли вырисовывается ясно.

Движение *начал* и пространство *условий* окончательно подчинилось *времени* всеобщих внутренних *причин*.

СГУЩЕНИЕ МЫСЛИ

Мы увидим... первое зарождение критической мысли, первую попытку критически разобраться в окружающем.

Алексей Пешковский

1093 год. По смерти киевского князя Всеволода начались раздоры между его преемниками Владимиром и Святополком. «Володимер начал размышляти, говоря: "Аще сяду на столе отца своего, то имам рать со Святополком взяти, яко есть стол преже отца его был"» (и потому Святополк, а не Владимир Мономах правомочен на престол). Святополк занят тем же: «Не сдумав со старшею отцовскою дружиною», собрал совет своих приближенных дружинников и... сидят, размышляют, думают.

Тем временем хлынули на Русь дикие кочевники, решив поживиться. Князья по-прежнему сидят, размышляют... думают. «Мужи смыслени» (разумные) говорят: «Не воюй — у тебя мало войска». «Мужи несмыслении», наоборот: «Поиди, княже!» После долгих разговоров собрались все князья вместе: и Святополк, и Владимир, и юный Ростислав. Уже видны за рекой враги, а князья... «Созваша дружину свою на совет... и начаша думати». Одни хотят идти по правой стороне реки, другие — по левой. Ничего не решив, каждый пошел, как пожелал.

А половцы — сначала разбили Святополка, затем взялись за Владимира, и *бысть брань лютая*, 26 мая в половодье тонет юный Ростислав в Стугне-реке на глазах брата. Половцы обступили Русь. Скорбь и беда.

Действия героев повествования — они думают. *Думу думати* — держать совет. Князья размышляют поодиночке, совместно и в присутствии советников. Очень важный и сложный процесс, если представлять себе, какими средствами языка могли воспользоваться для этого в XI в. Представим «умственным взором» тогдашнюю «думу».

Последовательность мысли Владимира: «Если я сяду на престоле отца своего, то придется мне воевать со Святополком, так как прежде этот престол принадлежал его отцу». Строгие причинно-следственные связи; но так лишь в переводе на современный язык. *Аще* и *яко* многозначны, а *яко* к тому же может быть и наречием, и определением. Это книжные по употреблению слова, их мог использовать грамотный книжник, в летописном изложении литературно отделывая «неприбранную» речь своего князя. Иногда такая речь попадает и в летописи, причем

достаточно поздно. В 1472 г. и купец-путешественник так записал свои впечатления об Индии: «Тут есть Индийская страна и люди ходят всѣ наги а голова непокрыта а груди голы а власы в одну косу заплетены… а детей у них много а мужики и жонки всѣ нагы а всѣ черны яз куды хожу ино за мною людей много да дивуются бѣлому человѣку» (Хожд. Аф. Никит., с. 448, 450).

Из потока описания трудно выделить предложения и их типы, какими они, с нашей точки зрения, должны быть. Отсутствие знаков препинания несущественно: у Афанасия и слова-то не всегда разделены. Здесь *ино* — это наше *то*, хотя соотносится со словом *иной*, а *а* и *и* одинаково обозначали наш союз *и*, поскольку различий между соединительным и противительным не было. Просто — связь, с о ю з.

Предложение создавалось в мысли «присоединительным усилием»: насколько хватит впечатлений и сил, столько и соединяй. Это присоединение, а не сочинение и уж тем более не подчинение одной мысли — другой. Сложносочиненные предложения стали определяться лишь тогда, когда оформились сложноподчиненные, а те формировались довольно долго, фактически на протяжении всего Средневековья.

Таково это странное смещение перспективы, когда остается неясным, что в высказывании важно, а что — нет. Здесь всё одинаково важно. Раз уж заговорил человек — значит, нужно, и мысль, облекаясь в словесную форму, созрела.

Однопланным, но четким было это мышление, его результаты выражены лаконично, но образно. Слова следуют друг за другом, не обгоняя, не выпячиваясь, не заслоняя всех прочих слов. Как и сегодня в разговорной речи.

Второе отличие в древнерусском выражении мысли станет ясным, если в потоке мысли мы поменяем высказывание: «Имам рать со Святополком взяти — сяду на столе отца своего» — отношения зеркально переменились. Теперь первое предложение является «условным», а второе главным: «Если сражусь со Святополком — сяду на престоле отца своего». Порядок следования в метонимической смежности определяет характер мысли. «Если» — тоже примысленное к старому тексту отношение, а «имам взяти» — модальное введение в тему, нечто вроде современного «имею сказать» — и разве это будущее время? *Хочу — говорю*. Метонимически организованная с м е ж н о с т ь выражений отражает логику суждения.

С первыми двумя связано третье отличие древнерусских суждений. Связи слов в предложении не были разработаны в речи до степени, знакомой нам сегодня. Примыкания (*иду быстро*) вообще не заметно, со-

гласование (*отцов дом*) формально неопределенно, такое же «примыкание», а управление (дом отца) представляет собой простое следование различных падежных форм согласно смыслу высказывания. «Иде Кыеву», «стоя Кыевѣ» — дательный и местный падежи имени важны сами по себе, предлог тут до времени не был нужен. Он понадобился к XV в., когда архаические беспредложные падежные формы стали выражать отвлеченно категориальные отношения, а новые предложно-падежные формы все чаще связывались с обозначением конкретно-вещных отношений: «Ити Кыеву» — направиться в сторону Киева, а «ити к Киеву» — подойти к городу Киеву; «прожити зимѣ» — пережить зиму, а «глаголати о зимѣ» — о данной, конкретной зимней поре. Дательный и местный падежи по преимуществу выражали пространственно-временные отношения и поэтому, отдаляясь от своих имен в абстракцию чистого отношения, дали начало многим наречиям: *домой*, *по случаю*, *внизу*, *посреди* и сотне других. Наполняя язык определениями к глаголу, наречия и создали отношение примыкания.

Постоянная готовность к возобновлению архаических, полузабытых форм и возможность создавать новые формы — живительная особенность русской речи, чуткой к изменчивой жизни. Средства для этого возникали разные. Любое сочетание слов, поставленное в определенном изломе формы, способно было множить виды суждений, привнося в высказывание тонкие оттенки смысла. «Горить свѣча воскъ яръ» — переставьте слова или образуйте более привычные для современной мысли сочетания — и вот уже множатся выражения: «Свечу, у которой воск яр», «свечу воска ярого», «той свечи, у которой воск яр»... Мысль не зациклена на одних и тех же, ограниченных численно, формах выражения, а пластично и гибко вписывается в разноцветье форм, предстающих «образом и подобием» мира.

В разговорной речи, изредка попадавшей в записи, трудно обнаружить согласование или управление. Слово ставится рядом с другим словом, и связь между ними понятна, поскольку язык — синкретического характера: каждая форма сама по себе указывает на связь с другими словами. Вот примеры, которых не будем множить.

«Капуста листие варити» — самостоятельное предложение, которое можно передать так: «листья капусты варить».

«Ехати по берегу по низу» — «ехать низом вдоль берега».

Сходство между двумя примерами в том, что они отражают одну и ту же форму движения мысли. Для средневекового человека часть чего-то не может существовать отдельно, сама по себе, вырванная из целого, и потому в его сознании не выделяется особо. Оттого и говорили «капу-

ста листие» (варить), а не «листья капусты» (управление) или «капустные листья» (согласование). Всё совмещено: и капустные листья, и сама капуста, и листья капусты на капустном кочне. Вещь нельзя разобрать на части в помысленном ее варианте. Нераздельность вещи словесно и грамматически не расчленена. Как не расчленены подол берега (горы) и сам берег в целом.

Нельзя.

Так чтó в этом случае управление и согласование? Здесь слова примыкают друг к другу и, завися одно от другого, согласуются в соответствии со своей формой. Не управление и не примыкание, а именно согласование соединяло подлежащее и сказуемое во многих старых конструкциях, когда два имени одинаково представлены то в именительном, то в винительном, то в родительном и т. д., «втором падеже». «Инии несвѣдуще ркуче, яко Кий есть перевозникъ былъ...». Современная мысль разграничивает именительный подлежащего и творительный сказуемого («Кий был перевозчиком»). «Постави им уношю князя» — второй винительный также стал творительным: «Поставил им князем юношу». Согласование подавляет все прочие связи слов. Это логика сходств и подобий.

Не только предметы и действия, но и действующие лица могут толпиться в пространстве одного суждения. «Богу благоволящу весною приеду»,— сообщает Тургенев в шутливом послании, используя архаическую конструкцию «дательного самостоятельного», столь частую в древних текстах. И автор, и Бог — в одном ряду как одинаково действующие именно в такой ситуации: «Если Бог допустит, весной приеду [я]». Развиваются новые конструкции, с помощью которых стало возможным описывать действие не в соответствии с его реальным (вещным) наполнением, а с точки зрения говорящего. А точка зрения говорящего — это и есть логически выверенная позиция мысли.

Синкретизм синтаксических отношений отражает общий синкретизм нерасчлененной мысли. Язык осторожно и постепенно ищет возможности для выражения логической зависимости одного представления от другого. Долгое время такой возможностью был порядок слов. Сначала ставится самое главное слово сочетания, которое обычно обозначает нечто общее и всегда данное мысли как «вещь»; затем следует второстепенное слово, которое обозначает часть этого общего и потому присоединяется предикативным усилием мысли, становясь в предложении сказуемым. Но всякое «данное» уже известно — оно ведь в прошлом. Начало и прошлое важны как точки отсчета. Они представляют собою как бы бóльшую посылку в умозаключении.

Но само умозаключение не состоит из ряда отдельных предложений. Оно как целое содержится в какой-то своей части — в определенном суждении.

«Куплены нити на шитье на шубы» — куплены нитки для шитья шубы. Действие (шитье) и объект действия (шуба) выступают как равноправные элементы суждения. Перед нами как бы параллельное движение мысли, сложный силлогизм, вбирающий в себя все вокруг и выстраивающий все это в общий ряд равноценных форм: «Того же дни взято у крестьян у запольских за пожню за рель за сено за греблю и за метание и за вожение за 101 год 6 рублей московских». Сено нужно сгрести (*гребля*), сметать в стога (*метанье*) и вывезти (*воженье*) — действие и его объект совмещены. «За пожню за рель» — за пожню на рели (заливной луг); часть и целое слиты. «За сено за греблю…за 101 год» — действие само по себе, время действия — также, объект действия опять-таки сам по себе. Современное восприятие совсем иное, появилась логическая перспектива высказывания: «…за пожню на рели, а также за греблю, метанье и вывоз сена в течение [7] 101 года» (1593 г.). Но если в высказывании все одинаково важно, и важно настолько, что даже предлог для всех слов избирается общий, — можно ли говорить о невыразительной плоскости высказывания? Напротив, средневековый человек видит мир и четко, и выпукло.

Однако этот графически четкий, черно-белый мир предстает перед ним в каком-то растрепанном виде, внутренние связи между лицами и предметами, между предметами и действиями, между качествами и предметами как-то неопределенны, и всякие связи между ними передаются приблизительно и описательно. Такие связи пока не стали фактом всеобщего знания, потому что не ушли еще в подтекст языка. Они не оформились грамматически. Именно поэтому мы их не «видим», высокомерно полагая, что предок наш такой недотепа.

Но мы говорим о Древней Руси, исходной точке движения к нашему времени. Средневековье и есть то время, когда возникали, развивались и повсеместно утверждались новые формы мышления в категориях и формах развившегося языка. В исходном же положении, взятом в его целом, мы видим пространственное размещение мысли в последовательности слов, сочетаний и предложений, в которых важно начало высказывания, а каждое «данное» явлено само по себе, вне других — перспектива обратная, движение замедленное, но речь яркая, потому что в ней образный символ еще замещает сухое понятие. В сложной речи присутствует несколько предикативных центров, которые не сведены в единую модальность высказывания.

К XVII в. логическая основа высказывания и соединенные в нем представления уже выражены словесно. Судить об этом можно по косвенным данным, но вполне определенно.

Например, по изменившемуся отношению к порядку слов. В XVII в. порядок слов не только в предложении, но и в традиционно устойчивом словосочетании развился в неожиданном направлении. За несколько лет протопоп Аввакум написал ряд вариантов своего «Жития». Почти не изменяя изложения событий и характеристики лиц, словно Аввакум знал свой текст наизусть и восстанавливал его по памяти, он тщательно его редактировал при переписывании. Текст изменялся не только ради стилистических красот, хотя и это имеется. Наиболее последовательно Аввакум изменяет место прилагательного при существительном. Было: «далъ шубу новую да шапку», «лѣто цѣлое мучился» и т. д. — стало: «далъ новую шубу», «цѣлое лѣто мучился»; было: «дьявольским научением», «райское древо», «на каменномъ столпѣ» и т. д. — стало: «научением дьявольскимъ», «древо райское», «на столпѣ каменномъ».

Качественное прилагательное обозначает признак, важный для содержания понятия — и совместно со своим существительным аналитически выражает субстрат п о н я т и я (содержание + объем = *новая* + *шуба*). Относительные и особенно притяжательные прилагательные передают непостоянный, временный признак, а потому обладают большею предикативностью и, поставленные после имени, выражают скрытое с у ж д е н и е (*древо — райское*; можно употребить в подчинительной связи: *древо рая*). Расхождение между понятием и суждением налицо, и проницательный автор использует эту особенность языка выражать различные логические отношения. Такие же перестановки в тексте Аввакум делает в других случаях (Колесов, 1991).

Тот же процесс отражается и в народных текстах. Собирательно описательные конструкции с нерасчлененным по составам суждением проясняют свои логические контуры в развитии и варьировании грамматических форм. «Свѣча воскъ яръ» и «свѣча воску ярого» или «свѣчу ярого воску» различаются таким же расхождением между выражением понятия и суждения. Различаются и степенями предикативности (близость к суждению), и характером определенности (близость к выражению содержания понятия).

Невнятно синкретичное по смыслу и форме высказывание выделяет в своем составе — один за другим — различные элементы предложения; оно же — параллельно — формует суждение и из него постепенно вычленяет готовые к употреблению (словесно выраженные) понятия.

Но значит ли это, что на предшествующем этапе развития древнерусский синтаксис — синтаксис разговорной речи — столь уж плох? Нет, он просто другой, чем синтаксис современный. Ведь видно уже, что некоторая рыхлость выражений согласуется с самыми важными, идеологическими, установками средневекового сознания: здесь и *обратная перспектива* высказывания (каждый предмет и мысли о ней — наособицу), и значимость *прошлого* в выражении действий, *часть и целое* совмещены, *символический образ* заменяет понятие, *согласование* и *сочинение* преобладают по принципу «образа и подобия», а *предикативное усилие* мысли не согласовано еще с *модальностью* выражения, не составляя единства, как в современном предложении. Предикативный центр (глагол — сказуемое) сообщает то новое, что следует в данной мысли; в древнерусском высказывании он дан объективно. Модальность — субъективно личное отношение к такому новому, но средневековый человек в своем суждении всегда различает то, что есть в действительности, и то, что он только «чует».

Зарубежные лингвисты любят потолковать о логической ущербности и современного-то русского предложения, которое якобы не способно отчетливо выразить мысль. Подобные толки основаны на невежестве. История сложения русских предложений показывает, что перед русским языком стояли разные задачи и были различные возможности организации мысли. Язык выбрал именно эту, такую, которая соответствует русской мысли.

Замечательный исследователь истории русского синтаксиса показал (Тарланов, 1999), как, начиная с XIV в. и особенно в XV–XVI вв. русское простое предложение вырабатывало формальные средства четкого представления логического суждения; с XVII в. стали развиваться различные типы сложноподчиненных предложений, которые представляли, в сущности, свернутые умозаключения. В этих силлогизмах всегда отсутствует большая посылка, поскольку она представлена конкретно вещно в реальном событии высказывания (или является расхожей истиной) — *энтимемы* как логика пропозиций. «Сократ смертен, ибо он человек» — таково отношение русского книжника к силлогизму, встреченному им в переводных «Логиках»:

«Каждый человек смертен / Сократ человек / Сократ смертен».

Развитие субъект-объектных отношений, способы их выражения в языке привели к созданию градуальной системы односоставных простых предложений — к их с и с т е м е. «Субъективная» точка зрения может быть выражена семью различными типами высказываний:

Я считаю цыплят — идеально логическое суждение (двусоставное).

Считаю цыплят — определенно-личное (конкретное лицо— 1-е).

Считаешь, считаешь цыплят… — неопределенно-личное (2-е лицо).

Цыплят по осени считают — обобщенно-личное (абстрактное 3-е лицо).

Считается, что цыплята не поддаются счету — безличное.

Считать цыплят — не легкое дело — объективная модальность.

Цыплята — славно! — признак представлен как абсолютный.

«Безличное предложение реалистично представляет то, что реально само по себе не существует, — именно таков признак, отвлеченный от субстанции» (Тарланов, 199, с. 88) и от говорящего субъекта. А новый признак и есть основное в понимании сущности вещи. Для русского «реалиста» характерно это: не в субстанции мира и не в мысли субъекта, а в слове рождается новое знание и новые формы познания.

Строгая с и с т е м а простых предложений современного русского языка, которую создавало для нас Средневековье с XII по XVII в., — это ведь разные способы выражать суждение, а совокупность всех таких предложений предстает п а р а д и г м о й, моделью, наводящей на реальность идеальных признаков мысли. Односоставное личное передает степень объективности *по-знания*, а безличные предложения всех видов уточняют оценку качеств и меру истинности уже полученного знания. Предикативность и модальность разведены; говорящий может соотнести высказывание с идеей-мыслью (*по-знание*) и с предметом-вещью (*знание*), как бы подводя суждение к согласованию идеи и вещи в совместном их отношении к слову. И тогда вступает в дело двусоставное предложение, в котором связь идеи и вещи выражается уже словесно. В системе высказываний постоянно воссоздается, непременно учитываясь, «мера объективности в неизбежности действия», а нехарактерное для русского выражения выпячивание субъекта «замещается субъективностью» идеи (там же, с. 113, 66). Безусловно прав в своих заключениях автор, что перед нами возникает, развиваясь, «этнически детерминированный тип предложений… одно из природных свойств русского языка как важнейшей формы народного мировосприятия», согласно которому мысль «состоит в расчлененном, дифференцированном, нередко приблизительном и завуалированном представлении субъектного начала предложения» (там же, с. 72).

Заканчивая наше описание, добавим словами того же автора: «Русский язык к исходу Средневековья далеко ушел вперед по сравнению… со всеми другими индоевропейскими языками. Поэтому должны быть

отвергнуты… утверждения о том, будто новейший русский синтаксис принципиально остается на уровне общеславянского или древнерусского» (там же, с. 193).

Сказано объективным наблюдателем, и сказано верно.

То, о чем в этой книге и шла речь.

Мудрость древнего слова можно определить, как и Бога, только апофатически — утверждением признаков в их отрицании: неисчерпаемость, непогрешимость, нерушимость, неизбывность, непредсказуемость… Слово несет с собой веяние времен, в которые оно окуналось когда-то, и вместе с тем, в свежести своей, оно влечет за собой надежду на то, что еще, быть может, послужит людям — мудрым людям — скрытым в нем символом, ярким образом и точным понятием.

Слово — символ, а символы живут вечно.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Величие и трагедия Средневековья
в его неосуществившемся стремлении
к всеобъемлющему синтезу.

Лев Карсавин

Если бы мы отвлеклись от предмета своего описания и оглянулись на те представления, которые складывались в соседних со славянами странах и землях, мы обнаружили бы полное сходство в направлении и этапах развития представлений о мире и мышлении, по крайней мере, у тех народов, которые стояли на одной ступени культуры со славянами и одновременно с ними вышли на рубежи истории, — у германцев например. Мы не делаем этого в книге для большей цельности изложения, потому что каждая система индивидуальна и законченно замкнута; она сама за себя говорит достаточно ясно. Вдобавок это позволяет избежать утомительных повторений. Те же обычаи, те же поверья, тот же уровень развития языка и мышления помогают понять и общность культурных переживаний. Но самое главное состоит в убеждении, что, помимо реальной жизни, в человечестве всегда развивалась глубокая интеллектуальная сила, ведущая его к познанию этой жизни и к преобразованию ее — в меру своей сознательности и возможностей.

В Древней Руси категории те же, что и теперь, но их содержание иное, конкретно вещное: не *движение*, а *пере-движение*, пространство как наполненные предметами и лицами просторы, время как конечное число событий, которые в кругу повторений могут указывать на внешние условия своих *про-явлений*. Каждая вещь обладает собственным качеством, но весь вещный мир целиком, взятый как целое, помыслен в единстве качеств, и теперь уже эти качества отвлечены от вещей, извлечены из предметов, даны как внешние свойства, еще не внутренние качества явлений. Количественная мера еще не дает представления об абстрактном числе вне предметности. На основе изменявшихся представлений о времени (не круг, а вектор) и преобразованных отношений «условие — следствие» возникают и вырабатываются категории причины и цели.

Цель пока еще нечто неясное, и образ действия, и направление, в котором следует двигаться, и необходимость, зовущая в путь, и причина выбора. Все здесь есть, а если есть всё — значит, ничего определенного. Даже средневековый авторитет Аристотель говорил всего лишь о том, что цель подвигает потому, что ж е л а н н а.

Воля и желание самого человека со временем заступают место воли и желания Бога, конечная цель как Божья воля заменена целью действующей; она стала силой человека, зовущей его к действию. Поднимаясь с земли, человек опускал глаза с небес, с тем чтобы разобраться в собственных своих делах. Происходило все большее «очеловечение» представлений обо всем, что окружало человека.

Припоминая все движения древнерусской мысли в сторону обобщения ключевых признаков реального мира, последовательность развития мышления в категориях славянского языка можно описать как Большой Силлогизм — как «умозаключение», которое постепенно преобразовало все формы мыслительной деятельности.

Древнеславянская и древнерусская неопределенная конкретность вещных признаков в XV в. сменяется строгой системой двоичных противопоставлений идеального (отвлеченного) характера, с тем чтобы в Новое время претвориться в абстрактные понятия родового смысла (г и п е р о н и м и я).

Мы видели такое движение обобщающей природу мысли и на примере цветообозначений, и на многих этических понятиях, и на описании эмоций в их реальном воплощении; различные оттенки в переживании страха, радости, в смехе и горести тоже сводятся в четкие двоичные противопоставления, обычно отраженные в парных формулах типа *страх и ужас*, *любовь и ласка*, *радость и веселье*. Это еще не гиперонимы родового смысла, они сохраняют связь с исходным распределением конкретных признаков, но вместе с тем они обобщены, отвлечены от конкретной вещи указанием на внешний (функциональный) признак. *Багрян* и *червлен* — это обозначение цвета по красителю, а не по естественному цвету вещи; обозначение одного через другое есть символ. Символ заменяет господствовавший прежде образ вещи в типичных для нее признаках различения. Символ далек от понятия, обобщенность признака в символе образная («образное понятие»); это не гипероним, каковым является понятие, и оно не скоро еще проявится как логическое понятие.

«Силлогизм» построен.

Конкретная множественность признаков отражает реальность вещного мира, который д а н в своем многообразии; но дан он в образах,

а не вещно. Это — большая посылка, которая представлена как всем известная *дан-ность*. Здесь тоже есть своя отвлеченность, представленная в форме собирательности. Развивается процесс осмысления вещного мира, его погружения в мир словесных знаков — **ментализация**, задача которой в том, что ***вещь именуется***.

С начала XV в. складывается типично средневековое соотношение двух проявлений общего: радость — она же веселье, любовь— она же ласка, страх — это также и ужас, правда — она же истина. Небесное и земное, духовное и телесное, сакральное и профанное, подменяя одно другое в определенных контекстах, двоят этот мир в сознании, и так он з а д а н христианской идеологией, которая направляет движение мысли в заданной парадигме отношений. Здесь представлена отвлеченность символа, который одновременно и тот и не тот, он и не он, ускользающая в сознании реальность, и она же — действительность. Малая посылка приходит не из мира вещей, а из царства идей — и перераспределяет общую сумму наличных терминов в обозначении того же самого. Это **идеация**, задача которой в том, что ***имя вос-при-н-имается***.

Заключение не *дано* и не *задано*, оно — *соз-дан-о* общим напряжением мысли, ведущей к абстрактной цели. Современный научный термин — семантически гипероним — уже отчужден от символа, ибо он обобщен (абстрагирован) до всеобщей понятности: он — понятие, которому в слове можно давать достойные его определения. Происходит последовательная, слово за словом, **идентификация** слова-идеи с тем вещным миром, который уже отражен в слове и испытан в идее: ***понятие претворяется в дело***.

Историческая последовательность идеальных преобразований создала культуру, которая стала одной из форм мировой культуры. Но задача, которая стоит перед современным исследователем, например в истолковании Большого Силлогизма, никак не изменилась, быть может, со времен Аристотеля: чтобы ***понять***, ***нужно найти средний член*** силлогизма. Вещь обычно известна, а слово о ней найдем в любом словаре — какова же идея (символ), которая некогда, еще в XV в., соединила два сущих с тем, чтобы раскрыть тайны мира, воссоздавая самую сущность мирской вещи в возвышенном идеале ее сути?

Подобные «средние члены» мы и раскрывали в своих книгах, стремясь не нарушить тонкие связи между вещью и словом.

СОКРАЩЕНИЯ

ВЯ — Вопросы языкознания. М., 1952 и сл.
Г. — *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II. Ч. 1. М., 1859.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
Изв. ОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1896 и сл.
ЛОИИ — Петербургское (Ленинградское) отделение Института истории РАН.
НДВШ — Научные доклады Высшей школы. М.
РНБ — Российская Национальная библиотека (Санкт-Петербург).
ОЛДП — Общество любителей древней письменности.
Памятники — Памятники отреченной русской литературы // Собраны и изданы Н. С. Тихонравовым. СПб., 1863. Т. I; М., 1866. Т. II.
ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства. СПб.
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси: В 12 томах. М., 1978–1994.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб.; М.
ПСтРЛ — Памятники старинной русской литературы. Вып. 3. СПб., 1862.
РАН — Российская Академия наук.
РИБ — Русская историческая библиотека, изд. Археографической комиссии.
Сб. ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб., 1867 и сл.
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы «Пушкинского Дома». Л.; СПб.
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских. М.
AfSlPh — Archiv für Slavische Philologie. Berlin.

СЛОВАРИ

Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1880–1882. Т. I–IV.

Кочин — *Кочин Г. Е.* Материалы для терминологического словаря Древней России. М.; Л., 1937.

Лексика — Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981.

Материалы — *Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1912. Т. I–III.

Поликарпов — *Поликарпов Ф.* Лексикон треязычный. М., 1704.

САР II — Словарь Академии Российской. СПб., 1790. Т. II.

Скарына — Слоўнік мовы Скарыны. Мінск, 1977. Т. I.

Словник — Slovník jazyka staroslovtyského. Praha, 1966 и сл.

СлРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975 и сл.

Сл.-справ. — Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Л., 1965–1984. Вып. 1–6.

СРНГ — Словарь русских народных говоров Л., 1965 и сл.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974 и сл.

ИСТОЧНИКИ

Акир — *Григорьев А. Д.* Повесть об Акире Премудром. 1–2. М., 1913.
Александрия — *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. М., 1883. С. 5–128.
Андр. Богол. — Повесть об убиении Андрея Боголюбского // ПСРЛ. Л., 1926. С. 367–371. Т. 1.
Ап. I, Ап. III — *Воскресенский Г.* Древнеславянский Апостол. Сергиев Посад. 1892. Вып. I; Вып. III.
Ареопагит — Древнеславянский перевод «Ареопагитик» // Минеи Четьи. Октябрь 1–3. СПб., 1888.
Богословие — *Бодянский О. М.* Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Ексарха болгарского // ЧОИДР. 1877. Кн. 4. С. 1–69.
Василий — Главы наказательны царьстии Василия, царя гречьскаго // Мудрое слово Древней Руси. М., 1989. С. 77–87.
Георг. — Георгиево мучение // Памятники. Т. 2. С. 100–111.
Георг. Амарт. — *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия мниха— Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. Пг. [1920]; Т. II [1922]; Т. III [1930].
Девген. — *Сперанский М. Н.* Девгениево деяние. Пг., 1922.
Диоптра — *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 201–285.
Домострой — Домострой. М., 1991.
Еп. Белгор. — Григория, епископа Белгородского, слово похвальное // Изв. ОРЯС, 1903. VIII. Кн. 2. С. 70–75.
Ермол. лет. — Ермолинская летопись XV в. // ПСРЛ. СПб., 1910. Т. XXIII.
Есиф — Послание Есифа к детем и братии // Изв. ОРЯС. 1903. VIII. Кн. 2. С. 59–65.
Естеств. — *Гаврюшин Н. К.* Древнерусский трактат «О человеческом естестве» // Естественно-научное представление Древней Руси. М., 1988. С. 223–227.
Есфирь — *Мещерский Н. А.* Книга Есфирь в древнерусском переводе // Мат. и сообщения по славяноведению. XIII. Сегед, 1978. С. 7–24.
Ефр. кормч. — *Бенешевич Е. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. I.

Жит. Аввак. — Житие протопопа Аввакума // Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 9–80.

Жит. Авр. Смол. — *Розанов С. П.* Житие и терпение… отца нашего Аврамья [Смоленского, ум. 1219 г.]. Пг., 1913. С. 1–24.

Жит. Алекс. Невск. — *Мансикка В.* Житие Александра Невского. СПб., 1913. С. 1–10.

Жит. Андр. — Житие Андрея Юродивого // *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1897. С. 149–184.

Жит. Вас. Нов. — *Вилинский С. Г.* Житие Василия Нового в русской литературе. Ч. 2 (тексты русской редакции). Одесса, 1913.

Жит. Леонт. — *Титов А. А.* Житие Леонтия, епископа Ростовского. СПб., 1893. С. 1–35.

Жит. Николая — *Леонид.* Житие и чудеса святителя Николая архиеп. Мюр-Ликийского Чудотворца // ПДПИ. СПб., 1881. С. 15–93. Т. 34.

Жит. Сергия — Жит. Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым // ПЛДР: XIV— сер. XV в. М., 1981. С. 256–428.

Жит. Стефана — *Прохоров Г. М.* Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 5–262.

Закон судн. — Закон судный людем краткой редакции. М., 1961.

Златоструй — *Малинин В.* Исследование Златоструя по рукописи XII в. Киев, 1878.

Игум. Даниил — *Веневитинов М. А.* Житье и хождение Даниила Руськыя земли игумена в 1106–1107 гг. // Православный палестинский сборник. СПб., 1885. Вып. 3; 9.

Изб. 73 — Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. с греческими и латинскими текстами. М., 1883.

Изб. 76 — Изборник 1076 года. М., 1965.

Изгой — Наставление ереям о покаянии с замечанием об изгойстве // Сб. ОРЯС. СПб., 1876. С. 328–339. Т. 15.

Иларион — *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинений Илариона— русского писателя XI в. // Slavia. Praha, 1963. Т. 32. Seš 2. S. 152–175.

Иннокентий — Рассказ Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского // ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982. С. 478–512.

Ипат. лет. — Ипатьевский список летописи // ПСРЛ. Т. 2. Пг., 1923.

Кир. Тур. — Сочинения Кирилла Туровского, русского писателя XII в. // *Сухомлинов М. И.* Рукописи графа А. С. Уварова. СПб., 1858. Т. 2. С. 1–136.

Кирик — Вопрошание Кириково // *Павлов А.* Памятники канонического права // РИБ. СПб., 1880. Т. 6. С. 83–102.

Кирилл — Определения владимирского собора в грамоте митрополита Кирилла II [1274 г.] // РИБ. СПб., 1880. С. 83–102. Т. 6.

Кирилл Тур. — *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. С. 340–361. Т. XII; 1957. Т. XIII. С. 409–426; 1958. Т. XV. С. 331–348.

Клим. — *Никольский Н. К.* О литературных трудах Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 103–136.

Козма — Книга глаголемая Козмы Индикоплова. СПб., 1886.

Котошихин — Современное сочинение Григория Котошихина о России, писанное в 1665–1667 гг. СПб., 1906 (4-е изд.).

Лавр. лет. — Лаврентьевский список летописи (1377 г.) // ПСРЛ. Л., 1926. Т. I. Вып. 1–3.

Лука — *Бугославский С. А.* Поучение еп. Луки Жидяты по рукописям XV–XVII вв. // Изв. ОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 2. С. 196–237.

Луцидарий — Сия книга именуемая Лусидариус, сиречь Просветитель, яже глаголет толкованием // Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. I. Отд. II. С. 41–66.

Молитвы — Молитвы Кирилла Туровского // Рукопись втор. пол. XIII в. Ярославск. музея, n 15481 [Изд.: *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. М., 1999. С. 91–197].

Мономах — «Поучение» Владимира Мономаха по Лаврентьевской летописи 1377 г. (листы 78а–85) // ПСРЛ. Л., 1926. Т. I. С. 240–256.

Моск. лет. — Московский летописный свод конца XV века. // ПСРЛ. М; Л., 1949. Т. XXV.

Назиратель — Назиратель. М., 1973.

Никифор — Послание от Никыфора митрополита Киевского к Володимеру князю всея Руси // Памятники российской словесности XII века, изданные К. Калайдовичем. М., 1821. С. 153–163.

Никола — *Крутова М. С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.

Нил — *Боровкова-Майкова М. С.* Нила Сорского «Предание» и «Устав». СПб., 1912. С. 1–91.

Нифонт — Житие Нифонта // Выголексинский сборник. М., 1977. С. 69–133.

Новг. лет. — Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М; Л., 1950. С. 15–100.

О исправлении — О исправлении прежде печатных книг Миней // ПДПИ. 1883.

Отв. Ио. — Канонические ответы митрополита Иоанна II в 1080–1089 гг. // РИБ. СПб., 1880. Т. 6. С. 1–20.

Пандекты — Пандекты Никона Черногорца в переводе XII в. // Рукопись Сборника XIV в. РНБ. Погод. собр. 267 (с разночтениями по болгарской редакции: рукопись ЛОИИ 1356, XV в.).
Печ. патерик — *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Київ, 1930.
Повесть — Повесть о разорении Рязани Батыем // ПЛДР: XIV— сер. XV в. М., 1981. С. 230–242.
Посошков — *Посошков И. Т.* Завещание отеческое. СПб., 1893.
Пост — *Петухов Е. В.* Древние поучения на воскресные дни Великого поста // Сб. ОРЯС. СПб., 1886. Т. 40. С. 1–30.
Поуч. — *Покровский Ф. И.* Словеса из святых книг собрана // Изв. ОРЯС. СПб., 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 221–233.
Поуч. Моисея — Поучение игумена Моисея о безвременнем пияньстве // *Соболевский А. И.* Материалы и заметки по древнерусской литературе / Изв. ОРЯС. СПб., 1912. Т. 17. Кн. 3. С. 77–78.
Пр. Русск. — *Карский Е. Ф.* Русская Правда по древнейшему списку. Л., 1930. С. 26–62.
Пчела — *Семенов В.* Древняя русская Пчела в пергаменном списке XIV в. СПб., 1892.
Радзивилл. лет. — Радзивилловская, или Кенигсбергская, летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи // ОЛДП. СПб., 1902. Т. 118.
Син. патер. — Синайский патерик (XI в.). М., 1967.
Сказ. Бор. и Глеб. — *Абрамович Д. И.* Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 27–66.
Сказ. Китоврас — Повесть о Китоврасе // ПСтРЛ. Вып. 3. С. 51–52.
Сказ. Мам. — Сказание о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 25–48.
Сл. Игоря — Слово о полку Игореве.
Сл. погиб. — *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской Земли». М; Л., 1965. С. 154–157.
Соломон — Повести и басни о царе Соломоне // ПСтРЛ. Вып. 3. С. 51–57.
Соф. — *Леонид.* Сказание о Софии Царьградской // ПДПИ. 1889. Вып. 79.
Стефан — Житие Стефана Сурожского // Труды В. Г. Васильевского. Пг., 1913. Т. 3. С. 77–102.
Студ. устав — Древнерусский перевод Устава Студийского (XI в.) // *Лисицын М.* Первоначальный славянорусский типикон. СПб., 1911. С. 173 и сл.
Супр. рук. — *Северьянов С.* Супрасльская рукопись (XI в.). СПб., 1904.
Усп. сб. — Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.

Устав Влад. — Устав князя Владимира / Рукопись Кормчей 1519 г. // РНБ, Соловецк. собр., 476. Л. 421об.–422.

Феврония — *Дмитриева Р. П.* Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979.

Феодосий — Поучения Феодосия Печерского (XI в.) // *Чаговец В. А.* Жизнь и сочинения преп. Феодосия / Киевские университет. известия. Киев, 1901, № 12. Т. 41. Приложение. С. I–XXIII.

Флавий — *Мещерский Н. А.* «История иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М; Л., 1958.

Хожд. Аф. Никит. — Хождение за три моря Афанасия Никитина. М; Л., 1958. С. 11–30.

Чтение — Чтение о Борисе и Глебе // *Абрамович Д. И.* Жития свв. мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916. С. 1–26.

Чудо Георг. — Чудо Георгия о змие // ПЛДР: XII век. М., 1981. С. 520–526.

Шестоднев — *Бодянский О. М.* «Шестоднев», составленный Иоанном Ексархом болгарским // ЧОИДР. 1879. Кн. 3. С. 1–254 (некоторые уточнения по изд.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. М., 1998).

ЛИТЕРАТУРА

Адоньева, 2000 — *Адоньева С. Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.

Аксаков, 1880 — *Аксаков К. С.* Опыт русской грамматики. М., 1880.

Ареопагитики, 1994 — *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.

Ареопагитики, 1997 — *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997.

Аристотель, 1939 — *Аристотель*. Категории. М., 1939.

Аристотель, 1976–83 — *Аристотель*. Сочинения: В 4-х томах. М., 1976–1983.

Арутюнова, 1976 — *Арутюнова Н. Д.* Предложение и его смысл. М., 1976.

Арциховский, 1932 — *Арциховский А. В.* Миниатюры Кенигсбергской рукописи // Известия гос. Акад. истории материальной культуры. Л., 1932. Т. XIV. Вып. 2. С. 3–38.

Афанасьев, 1865 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I.

Бердяев, 1985 — *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Париж, 1985.

Бехтель, 1879 — *Bechtel F.* Über die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen in den indogermanische Sprache. Weimar, 1879.

Библер, 1988 — *Библер В. С.* Нравственность. Культура. Современность. М., 1988.

Бицилли, 1995 — *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. [1919]. М., 1995.

Богданов, 1910 — *Богданов А. А.* Падение великого фетишизма. М., 1910.

Бодуэн де Куртенэ, 1872 — *Бодуэн де Куртенэ И. А.* Исследование языка древнеславянского перевода // ЖМНП. 1872, ноябрь. С. 342–363.

Бондарь, 1990 — *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990.

Брунер, 1977 — *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977.

Буслаев, 1940 — *Буслаев Ф. И.* О преподавании отечественного языка. М., 1940 (переиздано в 1990 г.).

Бычков, 1973 — *Бычков В. В.* Образ как категория византийской эстетики // Византийский Временник. М., 1973. Т. 34. С. 151–168.
Бычков, 1977 — *Бычков В. В.* Византийская эстетика. М., 1977.
Бычков, 1988 — *Бычков В. В.* Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1988.
Вагнер, 1980 — *Вагнер Г. К.* От символа к реальности. М., 1980.
Васильев, 1981 — *Васильев Л. М.* Семантика русского глагола. М., 1981.
Ваулина, 1988 — *Ваулина С. С.* Эволюция средств выражения модальности в русском языке (XI–XVII вв.). Л., 1988.
Виноградов, 1968 — *Виноградов В. В.* Русский язык в современном мире // Русский язык в современном мире. М., 1968.
Виноградова, 1964 — *Виноградова В. Н.* Образование отвлеченных существительных с приставками *не-* и *без-* в древнерусском языке XI–XIV вв. // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964. С. 218–244.
Всеволодова, 1975 — *Всеволодова М. В.* Способы выражения временных отношений в современном русском языке. М., 1975.
Всеволодова, Паршукова, 1973 — *Всеволодова М. В., Паршукова З. Г.* Способы выражения пространственных отношений. М., 1973.
Вундт, 1902 — *Вундт В.* Система философии. СПб., 1902.
Гайденко, 1980 — *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.
Гайденко, Смирнов, 1989 — *Гайденко П. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в Средние века. М., 1989.
Гартман, 1873 — *Гартман Э.* Сущность мирового процесса. М., 1873.
Гегель, 1975, 2 — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Философия природы. М., 1975. Т. 2.
Гоголь, 1992 — *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // *Гоголь Н. В.* Духовная проза. М., 1992.
Горский, 1988 — *Горский В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988.
Гуревич, 1972 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
Гуревич, 1981 — *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
Данилова, 1976 — *Данилова И. Е.* О категории времени в живописи Средних веков и раннего Возрождения // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976.
Дурново, 1925 — *Дурново Н. Н.* К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов // Изв. ОРЯС. Пг., 1925. Т. 30. С. 353–429.

Евсеев, 1905 — *Евсеев И. И.* Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.
Еселевич, 1979 — *Еселевич И. Э.* Из истории категории собирательности в русском языке. Казань, 1979.
Замалеев, 1987 — *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987.
Звездова, 1996 — *Звездова Г. В.* Русская именная темпоральность в историческом и функциональном аспектах. Воронеж, 1996.
Иванов, Топоров, 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
Ивин, 1970 — *Ивин А. А.* Основания логики оценок. М., 1970.
Калайдович, 1824 — *Калайдович К. Ф.* Иоанн Эксарх болгарский. М., 1824.
Казакова, 1980 — *Казакова Н. А.* Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Л., 1980.
Камчатнов, 1982 — *Камчатнов А. М.* Философская терминология в Изборнике Святослава 1073 г. // Русская речь. 1982. № 4.
Карсавин, 1915 — *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. [1915]. СПб., 1997.
Карсавин, 1995 — *Карсавин Л. П.* Культура Средних веков. Киев, 1995.
Кассирер, 1944 — *Cassirer E.* On Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven, 1944.
Кассирер, 1970, I — *Cassirer E.* The Filosophy of Symbolic Forms. I. Language. New Haven, 1970.
Кеглер, 1975 — *Kegler D.* Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Bern, 1975.
Кириллин, 1987 — *Кириллин В. М.* Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI века // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 76–110.
Ключевский, 1968 — *Ключевский В. О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.
Ковтун, 1963 — *Ковтун Л. С.* Русская лексикография эпохи Средневековья. Л., 1963.
Колесов, 1974 — *Колесов В. В.* Лексическое варьирование в литературном языке XVII века // Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. М., 1974. С. 130–137.
Колесов, 1975 — *Колесов В. В.* Лингвостилистическая характеристика автографов Аввакума и Епифания // Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 210–228.

Колесов, 1977 — *Колесов В. В. Дѣля — ради* в древнерусском литературном языке // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1977. Вып. 2. С. 24–38.

Колесов, 1978 — *Колесов В. В. Правый — лвый* // Вопросы семантики. Калининград, 1978. С. 28–38.

Колесов, 1983 — *Колесов В. В. Имя — знамя — знак* // Сравнительно-типологические исследования славянских языков и литератур. Л., 1983. С. 24–40.

Колесов, 1983а — *Колесов В. В.* БѢлый // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1983. Вып. 3. С. 8–16.

Колесов, 1989 — *Колесов В. В.* Литературный язык Древней Руси. Л., 1989.

Колесов, 1991 — *Колесов В. В.* Развитие лингвистических идей у восточных славян эпохи Средневековья // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. СПб., 1991. С. 208–254.

Колесов, 1991а — *Колесов В. В.* Проблемы средневекового знания в славянском переводе Ариопагитик // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991. С. 210–219.

Колесов, 1991б — *Колесов В. В.* Порядок слов в русском литературном языке XVII в. // Славянская филология. Рига, 1991. С. 18–25.

Колесов, 2002 — *Колесов В. В.* Философия русского слова. СПб., 2002.

Кузнецов, 1979 — *Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы Возрождения. М., 1979.

Лавров, 1941 — *Лавров Б. В.* Условные и уступительные предложения в древнерусском языке. М; Л., 1941.

Лаптева, 1959 — *Лаптева О. А.* Расположение древнерусского одиночного атрибутивного прилагательного // Славянское языкознание. М., 1959. С. 98–112.

Лафарг, 1931 — *Лафарг П.* Сочинения. М; Л., 1931. Т. III.

Лепахин, 2000 — *Лепахин В. М.* Икона и иконичность. Сегед, 2000.

Лисевич, 1969 — *Лисевич И. С.* Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969. С. 262–268.

Лихачев, 1950 — *Лихачев Д. С.* Комментарии исторические и географические // Повесть временных лет. М; Л., 1950. Т. 2.

Лихачев, 1963 — *Лихачев Д. С.* Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы. Доклады советской делегации к V Международному съезду славистов. М., 1963. С. 47–70.

Лихачев, 1967 — *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Лозбэ, 1968 — *Лозбэ М.* Послелог *дѣля*— предлог *для* в древнерусском языке // Этимологические исследования по русскому языку. Вып. IV. М., 1968. С. 75–89.

Ломоносов, 1952, 7 — *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. М; Л., 1952. Т. 7.

Ломтев, 1956 — *Ломтев Т. П.* Очерки по историческому синтаксису русского языка. М., 1956.

Лосев, 1993 — *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

Лосев, 1994 — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты— Сократ— Платон. М., 1994.

Лосев, 1998 — *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1998.

Майоров, 1979 — *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.

Марков, 1972 — *Марков В. М.* Об одном словообразовательном значении существительных с приставкой *не-* в русском языке // Вопросы теории и истории русского словообразования. Казань, 1972. С. 30–31.

Матхаузерова, 1976 — *Матхаузерова Св.* Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.

Мельникова, 1998 — *Мельникова Н. А.* Образ мира. М., 1998.

Мильков, 1988 — *Мильков В. В.* Синкретизм в древнерусской мысли // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988.

Михайлова, 1999 — *Михайлова Т. В.* Средневековые способы выражения оценочной семантики в языке повестей Смутного времени XVII в.: Автореферат дис. … ____ наук. СПб., 1999.

Михайловская, 1964 — *Михайловская Н. Г.* Прилагательные *правый — десный — лѣвый— шуи* в русском языке XI–XVII вв. // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964. С. 43–58.

Михайловская, 1974 — *Михайловская Н. Г.* О реализации значения слова в древнерусском тексте // ВЯ. 1974. № 5. С. 87–95.

Мурьянов, 1978 — *Мурьянов М. Ф.* / Время (понятие и слово) // ВЯ. 1978. № 2. С. 52–66.

Мюллер, 1891 — *Мюллер Макс.* Наука о мысли. СПб., 1891.

Найссер, 1981 — *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981.

Нечунаева, 1987 — *Нечунаева Н. А.* Лексический аспект минейного текста // Литературный язык Древней Руси. Л., 1986.

Ничик, 1978 — *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII— начала XVIII вв. Киев, 1978.

Нуаре, 1925 — *Нуаре Л.* Орудие труда и его значение в истории развития человечества. Киев, 1925.

Павлов-Сильванский, 1910 — *Павлов-Сильванский Н. П.* Сочинения. СПб., 1910. Т. II (переиздано: Феодализм в России. М., 1988).
Пейчев, 1977 — *Пейчев Б.* Философският трактат в Симеоновия сборнике (1073 г.). София, 1977.
Першина, 1975 — *Першина Н. А.* Индоевропейские этимологии, отражающие взаимные связи пространственных и временных представлений: Автореф. дис. ... канд. ____ наук. Л., 1975.
Пешковский, 1938 — *Пешковский А. М.* Русский синтаксис в научном освещении. М., 1938.
Пименова, 2000 — *Пименова М. В.* Эстетическая оценка в древнерусском тексте: Автореф. дис. ... д-ра ____ наук. СПб., 2000.
Подобедова, 1965 — *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей. М., 1965.
Попов, Стяжкин, 1974 — *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
Попович, 1979 — *Попович М. В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.
Потебня, 1876 — *Потебня А. А.* К истории звуков русского языка. Воронеж, 1876.
Потебня, 1878 — *Потебня А. А.* Über einige Erscheinungsarten des slavischen Palatalismus // AfSlPh. Berlin, 1878. Bd. III. S. 358–381.
Потебня, 1881 — *Потебня А. А.* Этимологические и другие заметки. Воронеж, 1881.
Потебня, 1958 — *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. М., 1958. Т. I–II.
Потебня, 1968 — *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. М., 1968. Т. III.
Потебня, 1976 — *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.
Потебня, 1989 — *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.
Прохоров, 1987 — *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.
Райнов, 1940 — *Райнов Т.* Наука в России XI–XVII веков. М; Л.,1940.
Раушенбах, 1986 — *Раушенбах Б. В.* Системы перспективы в изобразительном искусстве. Общая теория перспективы. М., 1986.
Рейхенбах, 1985 — *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени. М., 1985.
Рыбаков, 1987 — *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
Сергеев, 1972 — *Сергеев Ф. П.* Русская терминология международного права XI–XVII вв. Кишинев, 1972.
Сеченов, 1943 — *Сеченов И. М.* Элементы мысли. М., 1943.

Симонов, 1977 — *Симонов Р. А.* Математическая мысль Древней Руси. М., 1977.

Симонов, 1980 — *Симонов Р. А.* Кирик-новгородец. М., 1980.

Симонов, Стяжкин, 1977 — *Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая Логика» и «Логика Авиасафа» // НДВШ. Философия. 1977. № 5. С. 132–141.

Соколов, 1979 — *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.

Соколова, 1957 — *Соколова М. А.* Очерки по языку деловых памятников XVI века. Л., 1957.

Сороколетов, 1970 — *Сороколетов Ф. П.* История военной лексики в русском языке. Л., 1970.

Сперанский, 1904 — *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений. М., 1904.

Стеблин-Каменский, 1976 — *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976.

Тарланов, 1999 — *Тарланов З. К.* Становление типологии русского предложения в ее отношении к этнофилософии. Петрозаводск, 1999.

Топоров, 1963 — *Топоров В. Н.* К этимологии славянского *myslь* // Этимология. М., 1963. С. 3–13.

Топоров, 1975 — *Топоров В. Н.* Прусский язык. Т. I. Словарь: A–D. М., 1975.

Топоров, 1980 — *Топоров В. Н.* Еще раз о древнегреческом Σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 148–173.

Трофимова, 1972 — *Трофимова М. К.* Из рукописей Наг-Хаммады // Античность и современность. М., 1972.

Трубников, 1987 — *Трубников Н. Н.* Время человеческого бытия. М., 1987.

Уханов, 1957 — *Уханов Г. П.* К истории атрибутивных словосочетаний // Уч. зап. Калининск. пед. ин-та. Калинин, 1957. Т. 19. Вып. 2. С. 31–76.

Флоренский, 1990 — *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1990.

Флоренский, 1999 — *Флоренский П. А.* Сочинения. М., 1999. Т. 3. Вып. 1.

Фрейденберг, 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

Хёйзинга, 1988 — *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. М., 1988.

Хёйзинга, 1992 — *Хёйзинга Й.* Homo ludens. М., 1992.

Хомский, 1972 — *Хомский Н.* Язык и мышление. М., 1972.

Хомяков, 1905, I — *Хомяков А. С.* Сочинения. М., 1905. Т. I.

Хюбнер, 1994 — *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994.

Цакалиди, 1982 — *Цакалиди Т. Г.* Общеотрицательные конструкции в древнеславянском языке XI–XIV вв. Автореф. канд. дисс. Л., 1982.

Чернин, 1987 — *Чернин А. Д.* Физика времени. М., 1987.

Эрикссон, 1967 — *Eriksson G.* Le nid *prav-* dans son champ sémantique recherches sur le vocabulaire slave. Lund, 1967.

Юркевич, 1990 — *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

Юрченко, 1988 — *Юрченко А. И.* Изборник 1073 года. Интерпретация основных древнерусских философских терминов // ВЯ. 1988. № 2. С. 75–90.

Ягич, 1889 — *Ягич И. В.* Критические заметки по истории русского языка. СПб., 1889.

Якобссон, 1958 — *Jakobsson A.* Развитие понятия времени в свете славянского *časъ* // Scando-Slavica. 1958. T. IV.

Яковлева, 1994 — *Яковлева Е. С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Б

В

И

К

Л

М

N

О

П

Р

Т

Ү

Х

Ц

ОГЛАВЛЕНИЕ

Научное издание

Колесов Владимир Викторович

ДРЕВНЯЯ РУСЬ
НАСЛЕДИЕ В СЛОВЕ
Мудрость слова

Ответственный редактор *О. С. Капполь*
Редактор *Д. Е. Стукалин*
Корректоры *В. О. Кондратьева, И. А. Шабринская*
Технический редактор *Л. В. Васильева*
Художник *С. В. Лебединский*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 07.10.2011.
Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 30. Тираж 600 экз. Заказ № 484.

Филологический факультет СПбГУ.
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 11.

Отпечатано в типографии
ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие „Искусство России“»
198099, Санкт-Петербург, ул. Промышленная, д. 38/2

ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

В. В. Колесов

Древняя Русь: Наследие в слове

Мудрость слова

Содержание четвертой книги «Древняя Русь: наследие в слове» — это мир вечных идей, соотнесенных с вещным миром, данный как процесс развития мысли, столь же полно отраженной в древнем слове. Автор — профессор Санкт-Петербургского государственного университета В. В. Колесов, известный специалист в области русского языка, его истории и культуры, — рассматривает логику внутреннего развития средневековой культуры, описывая ее ключевые особенности с точки зрения русского национального сознания. Читатель узнает, чем и почему основные принципы средневекового восприятия и познания мира решительно отличались как от современных понятийных, так и от древних языческих представлений-образов.

ISBN 978-5-8465-0236-9